

کتاب فیض الحق

کتاب

الفیض بالحق

الملقب به

مَعَ الْبَطْلَانِ

لِلشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ الْمُتَقِنِ الْحَدِّثِ الْفَقِيهِ الْحَكِيمِ مُولَانَا الشَّاهِ رَفِيعِ الدِّينِ الدَّهْلَوِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

۱۱۶۳ھ ————— ۱۲۳۳ھ

به تصحیح و تقدّمه

حضرت مولانا عبد الحمید صاحب سواتی

مہتمم مدرسہ نصرتہ العلوم گوجرانوالہ

ناشر

ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرتہ العلوم گوجرانوالہ

نام کتاب ————— دمنغ الیاطل
مصنف ————— شاہ رفیع الدین الحدیث الدہلوی
تبصیح و تقدیر ————— حضرت مولانا عبدالحمید صاحب السناتی
طابع ————— ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرت العلوم گوجرانوالہ
مطبع ————— نفیس پرنٹرز لاہور
تاریخ طباعت ————— مارچ ۱۹۶۶ء
تعداد ————— ۵۰۰
قیمت ————— ۵۰ روپے مجلد

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مقدمہ		۲۰	کتاب پر ایک نظر	۶۱
۱	خطبہ و تمہید	۲۰	۲۱	تشکر	۷۴
۲	حضرت مولانا غلام یحییٰ راجا جالی تعارف اور ان کی کتاب کلمات الحق کا ذکر	۲۱	۲۲	مکتوب مدنی	۷۵
۳	حضرت مرزا جاجان خان کی تقریظ	۲۴		مضامین دماغ الباطل	
۴	کتاب دماغ الباطل کا اجمالی تعارف	۲۵	۱	محیطہ و دیباچہ	۹۶
۵	اشاعت کتاب کے خاص دواعی	۳۱	۲	تعلق مصنف بابا ام ولی اللہ	۹۷
۶	اتحاد و حلول کی نفی	۳۳	۳	تعلیم و تربیت مصنف از امام ولی اللہ	۹۸
۷	شاہ رفیع الدین اور ان کی کنذیں	۳۵	۴	تربیت مصنف از برادر کلاں سراج المند	
۸	صحو و سکر	۳۶	"	مولانا شاہ عبدالعزیز	"
۹	مراتب توحید و ارباب توحید	۳۷	۵	میلان مصنف جوئے علوم کشفیہ	"
۱۰	توحید ایمانی	۳۸	۶	تعیین موضوع کتاب یعنی وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود	۹۹
۱۱	توحید علمی	"	۷	آغاز نزارع	۱۰۰
۱۲	توحید حالی	۳۹	۸	نام و لقب کتاب	۱۰۱
۱۳	توحید الہی	۴۰	۹	تبصرہ صاحب سالہ مولانا غلام یحییٰ راجا	"
۱۴	صفات الہیہ کا اجمالی بیان	۴۲	۱۰	اصل وحدت وجود از کتاب وسنت ثابت	
۱۵	مسئد صفات کی تفصیل	۴۴	۱۱	طریق آخر تقسیم بذالطلب العالی	۱۰۶
۱۶	صفات کی تقسیم	۴۵	۱۲	در بعض مسائل غامضہ بالانتہار بحث ناگزیر	"
۱۷	صفات کی عینیت و غیریت	۴۸	۱۳	گردد	"
۱۸	صفات اور حقائق الہیہ کے درمیان فرق	۵۲			
۱۹	تجلیات کے شعاعی ضروری بحث	۵۶			

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۱۳	اعتراض	۱۰۹	۳۲	ردشاه رفیع الدین و بیان مراتب فہم کلام	۱۱۹
۱۴	جواب	۱۰۹	۳۳	مرتبہ اولی	"
۱۵	تبیینہ آنحضرت علم حقائق بامثلہ وحدۃ الوجود	"	۳۴	مرتبہ ثانیہ	۱۲۰
۱۶	تبیینہ آنحضرت در بیان مناط توحید	۱۱۰	۳۵	مرتبہ ثالثہ	"
۱۷	اعتراض	۱۱۱	۳۶	مرتبہ رابعہ	"
۱۸	جواب	"	۳۷	قول صاحب رسالہ کہ اعتقاد وجوب باین مسائل	۱۲۱
۱۹	خلاصہ	۱۱۲		توان کرد	"
۲۰	اعتراض	"	۳۸	جواب شاہ رفیع الدین و این جاد و مقام است	"
۲۱	جواب	"	۳۹	مقام اول	۱۲۲
۲۲	تعلق این ہر دو مسئلہ بر کیفیت ربط حادثہ بقدم	"	۴۰	مقام ثانی	"
	است	"	۴۱	اعتراض	۱۲۳
۲۳	ذکرایات دالہ بر وحدۃ وجود و شہود	۱۱۴	۴۲	جواب	"
۲۴	ذکر وحدۃ وجود و شہود در سنت	۱۱۵	۴۳	قول صاحب رسالہ کہ این محض از کشفات اولیاست	۱۲۴
۲۵	اعتراض	"	۴۴	ردشاہ رفیع الدین	"
۲۶	جواب	"	۴۵	ذکر اصحاب کشف و آن سرگردہ اند	۱۲۵
۲۷	رد قول صاحب رسالہ اجمالاً	"	۴۶	طائفہ اولی	۱۲۶
۲۸	رد بر قول صاحب رسالہ تفصیلاً	"	۴۷	طائفہ ثانیہ	۱۲۷
۲۹	قول صاحب رسالہ کہ لسان شرع از علامتہ غیرت	"	۴۸	طائفہ ثالثہ	"
	یا عینیت ساکت است -	۱۱۷	۴۹	قول صاحب رسالہ کہ صحابہ و تابعین و اتباع و ذراریہ	"
۳۰	ردشاہ رفیع الدین اجمالاً و تفصیلاً	"		مسئلہ بصری یا تلویحاً کردہ اند	۱۲۸
۳۱	قول صاحب رسالہ کہ مستنبط این ہر دو مسائل بطریق	۵۰		جواب شاہ رفیع الدین	"
	رموز توان نمود	۱۱۹			

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۵۱	قول صاحب رساله که شیوخ این مسئله از زبان شیخ اکبر گرفته	۱۳۰	۱۲۶	صحبته شیخ با حق را در این مسئله داند	۱۲۶
۵۲	جواب شاه رفیع الدین	"	۶۵	جواب شاه رفیع الدین که این نوع است از جعل، چرا انکار تطبیق می کند و با وجود تنافی و اختلاف تطبیق، حسن ظن چه گونه صورت بندد -	"
۵۳	تنقید صاحب رساله بر جماعتی بنحوی که این مسئله را کمال دین می انگازند -	۱۳۴	"	رد صاحب رساله بر دلیل عقلی شاه ولی الله	"
۵۴	جواب شاه رفیع الدین که جماعتی سفها و اراکله	"	۶۷	افقعت دلیل عقلی بر وحدت و وجود بی شمارانه کرده اند -	۱۲۹
۵۵	قرین انصاف	۱۳۵	۶۸	توضیح المرام و تفصیل الکلام و فیه وجه	۱۵۹
۵۶	قول صاحب رساله که کمال در اتباع شرع است	۱۳۶	۶۹	الوجه الاول و فیه بیان المقدمات الثلاثه	"
۵۷	جواب شاه رفیع الدین که اتباع در قول فعل و اعتقاد و حال است	"	۷۰	المقدمه الاولی	۱۶۲
۵۸	تفصیل	"	۷۱	بالاجمال	"
۵۹	اعتراض	۱۴۰	۷۲	التفصیل	"
۶۰	جواب	"	۷۳	المقدمه الثانيه و فیه وجه	۱۶۳
۶۱	نسبت صاحب رساله تند دین و حدت شهود بطرف شیخ علامه الدوله و شیخ محمد صبح نیست	۱۴۱	"	الوجه الاول	"
۶۲	قول صاحب رساله احتیاج شیخ کامل ضروری است	۱۴۳	۷۴	الوجه الثاني	"
۶۳	جواب شاه رفیع الدین که اختیار کردن کوائف بخلاف و تکذیب شایع دیگر از راه صواب و در راست	"	۷۵	الوجه الثالث	"
۶۴	قول صاحب رساله که از راه حسن ظن با ولیا قبل از	"	۷۶	بیان الدلیل بان انصاف الوجود بنده الاحکام فی غیر الاجسام من وجه	"
			۷۸	احدا	۱۶۴
			۷۹	الثانی	"
			۸۰	ثالثا	"

نمبر شمار	مضامين	صفحة	نمبر شمار	مضامين	صفحة
٨١	المقدمة الثالثة	١٦٦	١٠٢	الاول الوجود المنبسط فيه وجه	١٨٤
٨٢	بيان حقيقة الوجود لوجبهين	"	١٠٣	احدهما	"
٨٣	احدهما	"	١٠٤	ثانيهما	"
٨٤	ثانيهما	١٦٤	١٠٥	ثالثها	"
٨٥	برهان هذه المقدمة من وجه	١٦٨	١٠٦	الثاني الوجود المنبسط به موجودية الاشياء	"
٨٦	احدهما	"	"	وفيه ايضا وجه	"
٨٧	ثانيهما	١٦٩	١٠٧	احدهما	١٨٨
٨٨	ثالثها	١٧٠	١٠٨	ثانيهما	"
٨٩	الوجه الثاني	١٧٣	١٠٩	ثالثها	"
٩٠	كلام شيخ مجدي في تمثيل الوجود	١٧٤	١١٠	الثالث	"
٩١	تمثيل في كلام الامام ولي الله دقا حقه	١٧٥	١١١	بحث عنوان الموضوع	١٨٩
٩٢	تشریح الدليل	"	١١٢	العنوان الاول	"
٩٣	توضيح معنى الوجود	١٧٩	١١٣	العنوان الثاني	"
٩٤	تفخيص الدليل	١٨٠	١١٤	العنوان الثالث	١٩٠
٩٥	بحث آخر في تنوير معنى الوجود وحل الاشكال	"	١١٥	العنوان الرابع	"
٩٦	ولوجه آخر	١٨٢	١١٦	خلاصة القول	١٩١
٩٧	تحقيق المقام	"	١١٧	اشكال	"
٩٨	بحث آخر في تحقيق وجود	١٨٣	١١٨	رفع اشكال	"
٩٩	الوجه الثالث	١٨٥	١١٩	العنوان الخامس	١٩٢
١٠٠	تشریح الدليل	١٨٦	١٢٠	قولي صاحب رسالة اهل درين مسائل	"
١٠١	يجب رعاية الامور	١٨٧	١٢١	حال استدلال	"

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۲۱	جواب شاہ رفیع الدین رد کہ این اصل جلاصل	۱۳۷	۱۹۸	المسئله الاولی فی وحدۃ الوجود	۱۴۷
۱۲۲	مبتلائے مفاسد است بچند وجہ	۱۹۲	۱۳۸	تفصیل از صاحب رسالہ	۱۴۸
۱۲۳	وجہ اول	۱۳۹	"	رد از شاہ رفیع الدین رد	۱۴۹
۱۲۴	وجہ ثانی	۱۴۰	۱۹۳	فی المقام الاول خلل من وجہ	۱۵۰
۱۲۵	وجہ ثالث	۱۹۴	۱۴۱	وجہ اول	۱۵۱
۱۲۶	وجہ رابع	۱۹۵	"		
۱۲۷	وجہ خامس	"	"		
۱۲۸	تشریح معنی عقل - عقل بر چند معانی اطلاق	"	"		
۱۲۹	کردہ می شود	"	"		
۱۳۰	معنی اول	"	"		
۱۳۱	معنی دوم	"	"		
۱۳۲	معنی سوم	"	"		
۱۳۳	وجہ سادس	"	"		
۱۳۴	وجہ سابع	"	"		
۱۳۵	تفصیل	"	"		
۱۳۶	قول صاحب رسالہ ناقلہ من ملاحضاتی کہ بر توحید	"	"		
۱۳۷	بعد از زوال تعیین و فساد دست و پدہ	"	"		
۱۳۸	رد شاہ رفیع الدین رد کہ این مغالطہ است و	"	"		
۱۳۹	بیان تفصیل مغالطہ	"	"		
۱۴۰	اطلاق وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود در رد و	"	"		
۱۴۱	مقام می شود	"	"		
۱۴۲	موضوع اول	"	"		
۱۴۳	موضوع دیگر	"	"		
۱۴۴	حکایت	"	"		
۱۴۵	قول صاحب رسالہ اکتفا بحد و حفظ مقالات	"	"		
۱۴۶	ارباب توحید و تمخیل معانی آن را از مذہب کمال دانستن	"	"		
۱۴۷	خراب و حیران است	"	"		
۱۴۸	جواب شاہ رفیع الدین رد کہ این تحریف است بیک	"	"		
۱۴۹	تمخیل چیزے دیگر است و عقل و یقین چیزے	"	"		
۱۵۰	دیگر	"	"		
۱۵۱	سوال و استنبصار	"	"		
۱۵۲	نکتہ	"	"		
۱۵۳	فائدہ انقضائے اتحاد علم و وحی است و فرق میان	"	"		
۱۵۴	کشف و وحی	"	"		
۱۵۵	تفصیل سابق	"	"		
۱۵۶	توضیح مسئلہ وحدت وجود و اختلاف تعبیرات و	"	"		
۱۵۷	صاحب رسالہ و تطبیق عبارات متاخر	"	"		
۱۵۸	المسئله الاولی فی وحدۃ الوجود	"	"		
۱۵۹	تفصیل از صاحب رسالہ	"	"		
۱۶۰	رد از شاہ رفیع الدین رد	"	"		
۱۶۱	فی المقام الاول خلل من وجہ	"	"		
۱۶۲	وجہ اول	"	"		

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۱۵۲	وجہ ثانی	۲۰۶	۱۷۲	فائدہ	۲۲۳
۱۵۳	وجہ ثالث	۲۰۷	۱۷۳	تعیین راسہ معنی است	۲۲۴
۱۵۴	فی المقام الثانی	"	۱۷۴	الاول	"
۱۵۵	قول صاحب رسالہ کہ تحقیقہ الحقائق ذات الہی	۲۰۸	۱۷۵	الثانی	"
۱۵۶	است رد از طرف شاہ رفیع الدین در کلام محل است	۲۰۸	۱۷۶	الثالث	۲۲۵
۱۵۷	بوجہ	"	۱۷۷	ملخص	"
۱۵۸	وجہ اول	"	۱۷۸	فائدہ	۲۲۷
۱۵۹	وجہ ثانی	۲۱۰	۱۷۹	وجہ تسمیہ فی تعین	"
۱۶۰	نکتہ	۲۱۲	۱۸۰	سوال	۲۲۸
۱۶۱	فائدہ جلیبہ	۲۱۴	۱۸۱	جواب	"
۱۶۲	نکتہ	۲۱۶	۱۸۲	تحقیق المقام	۲۲۹
۱۶۳	قول صاحب رسالہ در ظهور ذات والظاہر	۲۱۷	۱۸۳	بحث در ذات بحث کہ آیا جزئی است	۲۳۱
۱۶۴	تفصیل از شاہ رفیع الدین	"	۱۸۴	اعتراف صاحب رسالہ	"
۱۶۵	سوال	۲۱۸	۱۸۵	قول شاہ رفیع الدین کہ درین اعتراض محل است	"
۱۶۶	جواب	۲۱۹	۱۸۶	اولاً	"
۱۶۷	فائدہ (اطلاق وجود بر چار معنی می شود)	۲۲۰	۱۸۷	ثانیاً	"
۱۶۸	اول	"	۱۸۸	ثالثاً	۲۳۲
۱۶۹	دوم	"	۱۸۹	رابعاً	۲۳۳
۱۷۰	سوم	"	۱۹۰	خامساً	"
۱۷۱	چهارم	"	۱۹۱	سادساً	۲۳۴
۱۷۲	مراتب وجود	۲۲۱	۱۹۲	سابعاً	۲۳۵
			۱۹۳	قول صاحب رسالہ کہ مناط کلیت بر طلبیت است	"

نمبر شمار	مضامین	نمبر صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۹۴	روشاہ رفیع الدین رحمہ اللہ صاحب رسالہ	۲۱۴	۲۵۷	خامس	۲۵۷
	نخل است	۲۳۵	"	سادس	"
۱۹۵	اولا	"	۲۵۸	سابع	۲۵۸
۱۹۶	ثانیاً	۲۳۶	"	سوال و جواب	"
۱۹۷	ثالثاً	"	"	شامن	"
۱۹۸	رابعاً	"	۲۵۹	نقلی تحقیق از اعیان ثابتنہ	۲۵۹
۱۹۹	خامساً	۲۳۷	"	نخل در کلام صاحب رسا	"
۲۰۰	مرتبه حقیقت محمدی	۲۳۸	"	تنبیہ مشتعل بر امور	"
۲۰۱	سوال	۲۴۱	"	اول	"
۲۰۲	جواب	"	"	ثانی	"
۲۰۳	شیون ذاتیہ و قسم اندلعلیہ و الفعالیہ	۲۴۲	۲۶۰	سوال و جواب	۲۶۰
۲۰۴	سوال	۲۴۶	۲۶۱	ثالث	۲۶۱
۲۰۵	جواب	"	"	تشبہ عالم بصور مرئیہ	"
۲۰۶	مرتبه خامسہ وجود منبسط است	۲۴۷	۲۶۲	لغزش شہسے صاحب رسالہ در فہم معنی و ہم و خیال	۲۶۲
۲۰۷	فائدہ (در تجلی اعظم)	۲۵۱	"	لغزش اول	"
۲۰۸	نکتہ مصداق سہمی باہم اللہ	۲۵۲	"	لغزش ثانی	"
۲۰۹	تنبیہ مشتعل است بر امور	۲۵۵	"	لغزش ثالث	"
۲۱۰	اول	۲۵۶	"	لغزش رابع	"
۲۱۱	ثانی	"	"	لغزش خامس	"
۲۱۲	ثالث	"	۲۶۳	سوال و جواب	۲۶۳
۲۱۳	رابع	۲۵۷			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۳۴	توضیح در بیان ماسیات	۲۶۳	۲۵۵	حل تفصیل	۲۹۴
۲۳۵	امتیاز مراتب منزلات	۲۶۷	۲۵۶	تحقیق مقام (دراتب وجود نزد شیخ مجدد چہار	
۲۳۶	المسئله الثانیہ فی وحدت الشہود	۲۶۸		است	"
۲۳۷	نکتہ	۲۶۹	۲۵۷	خلق مخلوق از ظاہر وجود	۳۰۴
۲۳۸	عالم مشتمل است بر امر مشترک و امر جامع	۲۷۰	۲۵۸	خلی در بیان صاحب رسالہ بچند وجہ	"
۲۳۹	عالم سہ است	"	۲۵۹	وجہ اول	"
۲۴۰	عالم ثبوت	"	۲۶۰	وجہ ثانی	"
۲۴۱	عالم وجود	"	۲۶۱	وجہ ثالث	۳۰۵
۲۴۲	عالم وہم و خیال	"	۲۶۲	وجہ رابع	۳۰۶
۲۴۳	کلام آخر علی طریقہ اہل العقل	۲۷۱	۲۶۳	تحقیق مقام (مخلوق ممکنات	"
۲۴۴	تخصیص	۲۷۳	۲۶۴	سوال و جواب	۳۰۸
۲۴۵	صفات حقیقیہ	۲۷۹	۲۶۵	تتبع (در تحقیق عدم)	۳۱۱
۲۴۶	مسئله عینیت صفات	"	۲۶۶	وضع آخر	۳۱۲
۲۴۷	نکتہ	۲۸۰	۲۶۷	فائدہ (در حقیقت جزئیت)	"
۲۴۸	تفصیل تطبیق	۲۸۲	۲۶۸	فرق در بیان ظاہر و منظر	۳۱۵
۲۴۹	حضرت شیخ مجدد فوق حضرت الوجود سہ مرتبہ		۲۶۹	توجیہ اتحاد و حمل	۳۱۸
	اثبات می کنند	"	۲۷۰	عبارات شخیصہ در توجیہ اتحاد و امتیاز	۳۲۰
۲۵۰	مرتبہ اولی	"	۲۷۱	استفسار فیہ استبصار	۳۲۳
۲۵۱	مرتبہ ثانیہ	۲۸۳	۲۷۲	سوال صاحب رسالہ صفات را نداند لیکن را	
۲۵۲	مرتبہ ثالثہ	۲۸۵		اندقیام واجب بچہ گوثر بذات سے بود	۳۲۵
۲۵۳	اشکال	۲۹۲	۲۷۳	روشہ رفیع الدین در سوال خلی است	
۲۵۴	جواب بجمال	۲۹۳		بچند وجہ	"

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۲۷۵	وجہ اول	۳۲۵	۲۹۶	جواب صاحب رسالہ	۳۳۴
۲۷۶	وجہ ثانی	۳۲۶	۲۹۷	رد شاہ رفیع الدین بچند وجہ	"
۲۷۷	وجہ ثالث	"	۲۹۸	وجہ اول	"
۲۷۸	وجہ رابع	۳۲۷	۲۹۹	وجہ ثانی	۳۳۵
۲۷۹	وجہ خامس	"	۳۰۰	وجہ ثالث	"
۲۸۰	وجہ ششم	"	۳۰۱	تمہید	"
۲۸۱	وجہ سابع	۳۲۸	۳۰۲	تفصیل شہود حق	۳۳۶
۲۸۲	وجہ ثامن	"	۳۰۳	لمحضر الکلام	۳۳۹
۲۸۳	وجہ تاسع	"	۳۰۴	تتیم	"
۲۸۴	جواب صاحب رسالہ	۳۲۹	۳۰۵	طریق تفصیل	"
۲۸۵	رد شاہ رفیع الدین	"	۳۰۶	غایت سیر سلوک	۳۴۰
۲۸۶	فائدہ	۳۳۰	۳۰۷	بیان توحید حالی	"
۲۸۷	سوال و جواب	"	۳۰۸	سوال و جواب	۳۴۱
۲۸۸	تقریر آخر	"	۳۰۹	مراد از ظہور حقیقت	۳۴۳
۲۸۹	سوال صاحب رسالہ	۳۳۲	۳۱۰	جواب شاہ رفیع الدین و بیان دو نکتہ	"
۲۹۰	جواب اجمالاً	"	۳۱۱	نکتہ اولی	"
۲۹۱	تفصیل جواب بچند مقدمات	"	۳۱۲	نکتہ ثانیہ	"
۲۹۲	مقدمہ اولی (قاعدہ)	"	۳۱۳	غلط و اصل	۳۴۶
۲۹۳	مقدمہ ثانیہ	۳۳۳	۳۱۴	بحث صحت محل غلط و درین دو وجہ	"
۲۹۴	مقدمہ ثالثہ	"	"	است	۳۵۰
۲۹۵	مقدمہ رابعہ	"	۳۱۵	تقریر وجہ اول	"

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۱۶	تقریر و جہ ثانی	۳۵۰	۳۳۶	فائدہ دستخط اشارہ شیخ مجدد و زنبیر احمدیت	۳۴۴
۳۱۷	فائدہ (در تحقیق باہیت و جود)	۳۵۱		مجودہ است	
۳۱۸	توضیح اجمال (عمل خلاف بدین الشیخین)	۳۵۲	۳۳۷	تعبیرات دیگر از شاہ رفیع الدین ر	۳۴۵
۳۱۹	پند فرائد و کلام خواجہ عبد اللہ احرار ر	۳۵۷	۳۳۸	نقیم، مقصود سیدی شرف الدین حضرت تعبیر انبیت	"
۳۲۰	فائدہ اولی	"	۳۳۹	تعبیر اول	"
۳۲۱	فائدہ ثانیہ	۳۵۸	۳۴۰	تعبیر ثانی	۳۴۷
۳۲۲	فائدہ ثالثہ	"	۳۴۱	تعبیر ثالث	۳۴۸
۳۲۳	در تحقیق کلام صاحب الحد الفاضل بن الحق والیا ^{طن}	"	۳۴۲	تعبیر رابع	"
۳۲۴	فائدہ صاحب سالہ تحقیقات سیدی شرف الدین		۳۴۳	تعبیر خامس	"
	را غریب و افترا انکار کرد	۳۶۱	۳۴۴	تعبیر سادس	"
۳۲۵	تعبیرات و توجیہات عینیت	"	۳۴۵	تعبیر سابع	۳۸۰
۳۲۶	وجہ اول	۳۶۲	۳۴۶	نغز شہنائے صاحب رسالہ	۳۸۲
۳۲۷	وجہ دوم	"	۳۴۷	نغز ش اول	۳۸۳
۳۲۸	وجہ سوم	"	۳۴۸	نغز ش ثانی	"
۳۲۹	وجہ چہارم	"	۳۴۹	نغز ش ثالث	۳۸۴
۳۳۰	وجہ پنجم	۳۶۳	۳۵۰	نغز ش رابع	"
۳۳۱	وجہ ششم	"	۳۵۱	نغز ش خامس	"
۳۳۲	وجہ ہفتم	"	۳۵۲	ذکر دلیل عقلی	۳۸۶
۳۳۳	سوال و جواب	۳۶۵	۳۵۳	تذکرہ و استنبصار	۳۸۸
۳۳۴	توضیح در بیان اعراض	۳۶۸	۳۵۴	تبصرو ذکر مطول	"
۳۳۵	تنقیح احکام راجع بذات دو قسم اند	۳۷۰	۳۵۵	تبصیر	"

نمبر شمار	مضامين	صفحة	نمبر شمار	مضامين	صفحة
٣٥٦	تذكرة اخرى (در اقدام)	٣٨٩	٣٤٦	السابعة وجوابها	٣٠١
٣٥٤	تجيبه	"	٣٤٤	الثانية وجوابها	٣٠٢
٣٥٨	تأييد البراهين	٣٩٠	٣٤٨	التاسعة وجوابها	"
٣٥٩	البرهان الاول	"	٣٤٩	العاشرة وجوابها	"
٣٦٠	لا يقال لا نقول	٣٨٠	تحقيق الوجود الماهية للشيخ علي بن احمد وشراح		
٣٦١	البرهان الثاني	٣٩٢	الفصوص		"
٣٦٢	البرهان الثالث	٣٩٣	المقام الاول		٣٠٣
٣٦٣	البرهان الرابع	"	المقام الثاني وفي طريق		٣٠٤
٣٦٤	لا يقال لا نقول	"	الطريق الاول		"
٣٦٥	فان قلت قلت	٣٩٤	الطريق الثاني		٣٠٩
٣٦٦	البرهان الخامس وفيه اشكالات	"	الطريق الثالث		"
٣٦٤	الاول	٣٩٥	الطريق الرابع		٣١٠
٣٦٨	الثاني	"	الطريق الخامس		"
٣٦٩	الاشكالات العشرة للمتكلمين ورجالهم حقيقة	٣٨٨	الطريق السادس		"
	الواجب ليس الوجود المطلق	٣٩٦	تحقيقات صدر الدين الشيرازي		٣١١
٣٤٠	الاولى وجوابها	٣٩٠	برهان الباطن		"
٣٤١	الثانية وجوابها	٣٩٤	ذكر دلائل نقلية وتفصيلية		"
٣٤٢	الثالثة وجوابها	٣٩٨	اولاً من القرآن		٣١٤
٣٤٣	الرابعة وجوابها	٣٩٩	ثانياً من السنة		٣١٨
٣٤٤	الخامسة وجوابها	٣٩٧	ثالثاً من اقوال المشايخ		٣٢٠
٣٤٥	السادسة وجوابها	"	حكاية فيها دراية		٣٢١

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
٣٩٦	اشیاء وحدت وجود غفلاً و کشفاً از شاه ولی الله	٢٢٢	٢١٢	ومنهم الطیبی	٢٢٢
٣٩٤	رد صاحب رساله بر آن	"	٢١٣	ومنهم سراج الدین صاحب کشف الکشاف	٢٢٣
٣٩٨	جواب شاه رفیع الدین اجمالاً و تفصیلاً	٢٢٥	٢١٤	ومنهم السید شمس الدین السمرقندی	"
٣٩٩	تفصیل بعد التمسید	٢٢٦	٢١٥	والتألیف الآخر من شرف المجرسانی روحاً و لای	"
٤٠٠	و بعد آخر فی التعلیق دو فی ذکر القسری	"	٢١٦	و ابراهیم الکردوی و غیرهم	"
	الثلاثه	٢٣١	٢١٧	والحکماء المشائیزه ایضاً صارت ثلاث فرق	٢٢٥
٤٠١	اولها المتقدمون	٢٣٢	٢١٨	المجدد الاول الاقدمون مثل ارسطو و غیرهم	"
٤٠٢	ثانیها المتوسطون	٢٣٣	٢١٩	فی وجهان	"
٤٠٣	توضیح قول الامام الاشعری	"	٢٢٠	و جداول	"
٤٠٤	تفصیل القول بعد التمسید فی استناد الممكن الی	"	٢٢١	تفخیص بیان مذاهب الحكماء	"
	الواجب و صدوره منه	٢٣٧	٢٢٢	المجدد الثاني المتوسطون والحکماء الالامون مثل	"
٤٠٥	فانی قلت قلنا	٢٣٥	٢٢٣	ابی نصر فارابی و ابن سینا و غیرهم	٢٢٨
٤٠٦	افشار کثیر من الفقهاء والمحدثین مسلک الصوفیه	"	٢٢٤	المجدد الثالث الساجدون مثل السید باقر و	"
	فی وحدۃ الوجود	٢٣٤	٢٢٥	شمس الدین المحضی و صدر الدین الشیرازی	٢٥٢
٤٠٧	ومنهم المحدث الامام عز الدین بن عبد السلام	"	٢٢٦	والحکیم الانطکی المغربی و غیرهم	"
٤٠٨	المقدسی	"	٢٢٧	مسک آخر فی تطبیق المذاهب علی هذه	"
٤٠٩	سوال وجواب	٢٣٨	٢٢٨	المسئله	٢٥٦
٤١٠	ومنهم الامام الرازی	٢٣٩	٢٢٩	مسک آخر الطیف و استحقاق الجميع المذاهب	"
٤١١	ومنهم القاضی البیضاوی	٢٤١	٢٣٥	اشمل	٢٦٠
				الرد علی صاحب الرساله بطریق المجدد	٢٦١

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۴۲۶	قول صاحب رساله بودن اولیا و الله در بعض		۴۹۱	مکاشفین است)	
۴۲۷	مکشوفات بر خطا و آفات عمر	۴۶۴	۴۹۲	تحقیق (در لفظ توحید)	
۴۲۸	رو شاه رفیع الدین ره بر آکن	"	۴۹۳	مکمل در استبعاد تطبیق و فیما نکات	
۴۲۸	بنظر انصاف در توحید شهودی و توحید بودی	"	"	مقوله	
۴۲۹	اختلاف نیت	۴۶۱	۴۹۴	نکته اولی	
۴۳۰	سوال و جواب در عینیت و غیر نیت	"	"	نکته ثانیه	
۴۳۱	تفصیل در ذرات بحث و شیون او	۴۶۳	۴۹۵	نکته ثالثه	
۴۳۲	فائده در بیان تنزیهیه	"	۴۹۶	نکته رابعه	
۴۳۳	مرتبہ قرب و تعلق علمی	۴۶۲	"	نکته خامسه	
۴۳۴	تفصیل در تعلق علمی و دوام حضور	"	۴۹۷	نکته سادسه	
۴۳۵	مقصود از سیر و سلوک	۴۸۰	۴۹۸	تفصیل (اختلاف وجودیه و شهودی و در چند محل است)	
۴۳۶	فائده در ترجیح وحدت وجود بر وحدت شهود بنا		"	محل اولی	
۴۳۷	بر غلط فہمی رساله است، و در کلام شیخ محمد	۴۵۰	۴۹۹	عبارات صاحب اسفار رابعه در تطبیق	
۴۳۸	بالکلام شیخ اکبر نزاع ندارد بجز اختلاف	۴۸۱	۵۰۳	محل ثانی	
۴۳۹	تجہیرات -		"	محل ثالث	
۴۴۰	فائده و میلان صاحب رساله بتزجیح وحدت		۵۱۰	محل رابع	
۴۴۱	الشہود بنا بر عدم اطلاع بر مذہب شیخ	۴۸۲	۵۱۱	محل خامس	
۴۴۲	مجدد است -				
۴۴۳	سکین (استدراک بعض مباحث سابق)	۴۸۵		رد صاحب رساله بامام ولی الله و در	
۴۴۴	حکایتہ فیہا درایتہ (بحث موحده و جدی با شک	۴۸۸	۵۱۲	تطبیق	
۴۴۵	تمتیم (اختلاف کشف بوجہ اختلاف احوال		۵۱۸	فان قلت، قلت	

مفاهيم	صفحة	مفاهيم	صفحة
٢٥٨	النسبة وفيه كلمتان	٥٢٠	دعوى
٢٥٩	الكلمة الاولى	٥٢١	الاولى
٢٦٠	الكلمة الثانية	٥٢٢	الثانية
٢٦١	حاصل الكلام (في الحقائق المكانية)	٥٢٣	الثالثة
٢٦٢	تفصيل (في محل الاختلاف)	٥٢٥	الرابعة
٢٦٣	فان قلت ، قلنا	٥٢٦	فان قلت قلنا
٢٦٤	نقد برادر شاخ محمود	٥٢٧	بحث شيون وكالات اليه
٢٦٥	فان قلت ، قلت	٥٢٨	حقائق الممكنات تطلق على معان
٢٦٦	مسلك آخر لتحقيق هذه الحقيقة	٥٢٩	لاطلاق الحقيقة يكون مواضع
٢٦٧	فائدة (اتفاق الشيخين في الارض واختلافهم في التجرد)	٥٣٠	تحقيق معنى الوجود العدم وتحقيق التنزلات
٢٦٨	تبينه (ورصف جمال وجلال)	٥٣١	التنزع بين الشيخين ليس بحقيقي
٢٦٩	سؤال وجواب	٥٣٢	دقيقة (ذات الواجب ليس فردا للوجود المطلق)
٢٧٠	التحقيق (في وجود المعنى)	٥٣٣	وكذلك صفاته ليست افرادا للمفهوم
٢٧١	تحقيق وظهور عكس الاسماء والصفات	٥٣٤	الصفات
٢٧٢	في مسألة العدم (تفصيل)	٥٣٥	حقيقت الاعيان الثابتة
٢٧٣	فائدة (در تنقيح بعض مطالب)	٥٣٦	لاطلاق المطلق والمقيد وجود
٢٧٤	رد صاحب رساله بر تطبيق بغايت ببيع	٥٣٧	مراتب الوجود والتنزلات
٢٧٥	است	٥٣٨	اقوال مشايخ في الوجود
٢٧٦	تحقيق در احتمالات وجود	٥٣٩	الرد على كلام صاحب الرسالة (في الاعيان)
٢٧٧	النسبة بين الوجود والوجود يشتمل على اربعة	٥٤٠	الثابتة
٢٧٨		٥٤١	تنزلات حقائق الممكنات

نمبر شمار	مضامين	صفحة	نمبر شمار	مضامين	صفحة
٢٩٣	مجل القول	٥٨٣	٥٠٠	الثالث	٦٠٤
٢٩٦	تفصيل كلمات الشيخ رحم	٥٨٣	٥٠١	فائدة (مفهوم العلم الواقع في كلام الوجودية)	"
٢٩٥	فائدة التوحيد الذي يفتقه الشيخ المجدد		٥٠٢	سؤال وجواب	٦٠٨
	موجود في كلام طائفة من الصوفية الوجودية و	٥٩٢	٥٠٣	اطلاق الاسم والصفة	٦٠٩
	هوليس بمنفردة		٥٠٦	فائدة جليله (في تعيين الماردن كلام الاكابر)	٦١٣
٢٩٦	اطلاق التوحيد الفعلي	٥٩٢	٥٠٥	حمل الشيخ رحم المجدد كلام الوجودية على غير محمل	٦١٩
٢٩٤	وجوه القبطيين ثلاثة	٦٠٤	٥٠٦	قصة فلسفة عليية	٦٢١
٢٩٨	الاول	"	٥٠٤	نظم الكلام وسبب ترك التذييل	٦٢٦
٢٩٩	الثاني	"		❖ ❖ ❖	

مقدمہ

از حضرت مولانا عبد الحمید صاحب سواتی

مہتمم مدرسہ نصرت العلوم

گوجرانوالہ

مقدمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الواحد الاحد المبدع المتفرد بالوجود والایجاد، الفاطر لجميع الامشیہ
 هو الاول الذی لا شیء قبلہ، هو الآخر الذی لا شیء بعدہ، هو الظاہر الذی لا شیء فوقہ،
 هو الباطن الذی لا شیء دونہ، هو الحی القیوم، الخالق الباری العالم المالك المريد
 المتکلم القدير، الحق لا اله الا هو، الصمد الفرد، الغنی الرحمن الرحیم السميع
 البصیر، له الاسماء الحسنی، ولہ النعوت الاسنی، ولہ الصفات العلیا، ولہ المثل
 الاعلی، ولہ الشیون القصوی، والوجود الاقصی، وهو العلی العظیم، لا مرجع الا هو
 ولا منہ الا هو، لا موجود الا هو،

اللهم صل وسلم وبارک علی سیدنا و مولانا محمد نبیک وحبیبک و صفیک، و علی
 الو اصحابہ وازواجه واتباعہ و اولیائہ، و اشیاعہ و محبئہ و علی جمیع اخوانہ
 من الانبیاء والمرسلین، و علی الملائکة المقربین، و علی صالح الجن والمؤمنین، و علی
 عباد الله الصالحین، من اهل السموات والارضین. وعلینا معهم برحمتک یا ارحم
 الراحمین و یا ذا الجلال والاکرام

محال تھا کوئی ہو تا یہاں سوائے یہ کل جہاں ہے منت پذیر کم نظری۔ اصغر
 ہستی ہے عدم میری نظریں سو جہی ہے یہ ایک عمر بھر میں۔ جلیل انکسوری
 اما بعد مسئلہ وحدۃ الوجود جو صدیوں سے چلا آرہا تھا اور اس میں بہت کچھ دو قرح
 جاری تھا۔ حضرت امام محمد دالف ثانیؒ نے وحدۃ الشہود کی تعمیر پیش کر کے اس مسئلہ میں جو لوگ
 نافہمی کی بنا پر غلط رخ اختیار کر رہے تھے ان کا رخ دوسری طرح موڑنے کی کوشش فرمائی تاکہ
 تنزیہ پراری تعالیٰ میں کسی قسم کا وہم پیدا نہ ہو، اس کے بعد جب امام ولی اللہ دہلویؒ کا زمانہ
 آیا تو ان لوگوں نے اس مسئلہ کی حقیقت دریافت کی چنانچہ اس دور کے ایک عالم شیخ
 اسماعیل آفندی مدنیؒ نے حضرت حکیم الامتہ شاہ ولی اللہؒ سے دریافت کیا، ان کے جواب

میں شاہ صاحبؒ نے ایک مکتوب لکھا جو مکتوب مدنی کے نام سے مشہور ہے، یہ مکتوب شاہ صاحبؒ کی کتاب تفہیمات الہدج ۲ میں بھی درج ہے، اور اس کے علاوہ شاہ صاحبؒ کے مکتوبات جو کلمات طبیات میں درج ہیں ان میں بھی یہ مکتوب مدنی موجود ہے، اور اس مکتوب کی الگ بھی اشاعت ہوئی ہے، بعض حضرات نے با ترجمہ شائع کیا ہے اور بعض نے صرف اردو ترجمہ پر اکتفا کیا ہے۔ اس مکتوب میں شاہ صاحبؒ نے نظریہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دونوں میں تطبیق پیش کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ حقیقت ایک ہی ہے۔ یہ صرف تعبیرات کا اختلاف ہے۔ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اس کو مدلل طریق پر بیان فرمایا ہے،

بعض لوگ جو بالطبع اختلاف کے زیادہ خوگر ہوتے ہیں اور اتفاق و اتحاد سے وہ اتنی دلچسپی نہیں رکھتے، ان پر یہ بات شاق گزری، انہیں لوگوں میں سے ایک حضرت مولانا سید غلام محی صاحب بہاریؒ بھی ہیں۔ یہ بزرگ باوجود جلالت شان اور علمی تبحر کے اس مسئلہ کا صحیح رخ سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔

حضرت مولانا غلام محیؒ کا اجمالی تعارف اور ان کی کتاب کلمات الحق کا ذکر، مولانا غلام محیؒ بن نجم الدین البہاریؒ تلمیذ مولانا باب المد جو نپوریؒ اپنے وقت کے ممتاز علماء میں سے تھے، جن کے متعلق مولوی رحمان علی صاحبؒ نے اپنی کتاب تذکرہ علماء ہند فارسی میں لکھا ہے کہ مولوی غلام محی بہاریؒ جن کا مقام پیدائش موضع اکبر متصل قصبہ نگر ٹنڈی ہے، جو بہار سے اٹھ کو س کے فاصلہ پر پٹنہ اور بہار کے درمیان واقع ہے،

مولوی غلام محیؒ دانشمند متبحر اور اپنے زمانہ کے مشہور علماء میں سے تھے، ذہانت اور منطق دانی میں اپنے امثال و اقران پر سبقت لے گئے، ان کی تصانیف میں سے میرزا بدر سالار پر حاشیہ متداول ہے علماء کے درمیان (یہ رسالہ قطبیہ کی شرح الحواشی الزاہدیہ پر تعلیقات ہے جس کا نام لوار الہدی فی اللیل والدجی ہے) مولوی غلام محیؒ نے گیارہ سو اٹھائیس ہجری (۱۱۲۵ھ) میں بہار میں وفات پائی اور مخدوم شرف الدینؒ کی درگاہ کے احاطہ کے باہر مدفون ہوئے (۱۵۹)۔، یہاں پر مناسب ہوگا کہ نزہۃ الخواطر سے مولانا غلام محی صاحبؒ کے حالات بجنسہ درج کئے جائیں صاحب نزہۃ الخواطر فرماتے ہیں،

الشيخ العالم الكبير العلامة غلام محيي ابن نجم الدين البارهي البهاري أحد
 العلماء المبرزين في المنطق والمحكمة ولد ونشأ بقرية "باره" من أعمال بهار
 وسافر فقدم سنديلة وقرأ الكتب الدراسية في المدرسة المنصورية على مولانا
 باب الله الجونوري ثم أخذ الطريقة عن الشيخ بدر عالم الساداموي، ثم
 قصد للتدريس بمدينة "لكهنو" وكتب حاشية دقيقة على ميرزا هدرساله
 وسمها لواء الهدى في الليل والدجى، فتلقاها العلماء بالقبول وأدخلوها في برنامج
 الدرس وكان رحمه الله درّس وأفاد زمناً باللكهنو، ثم سار إلى دهلي وأخذ
 الطريقة النقشبندية من الشيخ جاجانان العلوي الدهلوي ولازمه خمس
 سنين، ثم رجع إلى لكهنو وأقام بها وبيت الشيخ پير محمد اللكهنوي بقرب مسجد
 الشيخ محمود القلندر قال الشيخ غلام علي الدهلوي في مقامات المظهرية، إن
 غلام محيي أخذ عن بعض المشايخ القادرية ثم وجد في نفسه شيئاً فقدم دهلي
 وصحب الشيخ جان جانان الدهلوي ولازمه ستة أشهر ولكن لم ترد عليه
 كيفية من كيفيات الروحانية، فزاد في السعي والجهاد حتى كشف الغطاء، ووصل
 في السير والسلوك إلى التجلي الذاتي الدائمي في خمس سنوات، فاستخلفه الشيخ
 المذكور فاشتغل بالمراقبة وتلقين الذكر وإشاعة الطريقة وترك الاشتغال
 بالتدريس حتى ذهب عن العلوم الحكيمية انتهى -

وقال عبد الحي بن عبد الحليم اللكهنوي في حاشية غلام محيي أنه ترك
 الاشتغال بالمعقول قاطبة حتى أنه لما عاد إلى لكهنو، وعرض عليه بعض الطلبة
 حاشية السيد الزاهد وسأل عن مشكلاته لم يقدر على حلها وكان يدرس
 ويفيد انتهى -

ومن مصنفاته غير ما ذكرنا حاشية على شرح السلم لحمد الله وكلمة الحق
 رسالة في محث وحدة الوجود، ووحدة الشهود، تعقب فيها على الشيخ ولي الله
 بن عبد الرحيم الدهلوي في سعيد بالتوفيق بين المكشوفين، رد عليه الشيخ رفيع الدين

بن دلی اللہ الدہلویؒ فی کتابہ دع الباطل ردًا بالغاً، توفی فی ذی القعدة سنة ثمانین و مائۃ الف (سۃ ۸۰۰) بعدینۃ لکھنؤ، فدفن فی زاویۃ الشیخ پیر محمد کما فی بحر ذخار۔
 من نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۲۱۵ و ط ۱۱ تحت نمرة ۴ ذکر الشیخ غلام محی البہاریؒ
 مولانا غلام محی صاحب کاسن ولادت تو نہ معلوم ہو سکا البتہ ان دونوں کتابوں میں سن وفات
 مذکور ہے۔ یعنی تذکرہ علماء ہند میں اور نزہۃ الخواطر میں، لیکن اول الذکر کتاب کا حوالہ
 غلط معلوم ہوتا ہے۔ البتہ نزہۃ الخواطر کا ذکر کیا ہوا تھا قابل لحاظ ہو سکتا ہے۔ لیکن یقینی نہیں
 معلوم ہوتا۔ بلکہ زیادہ صحیح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو حضرت مرزا جان جانانؒ کے مکتوبات
 سے معلوم ہوتی ہے جو کلمات طبیات میں درج ہیں۔ اس میں مولانا غلام محی صاحبؒ کی وفات کا واقعہ
 مذکور ہے چنانچہ مکتوب چل و ششم میں حضرت مرزا صاحبؒ فرماتے ہیں، اور جانگاہ خبر جس میں
 حضرت مولوی غلام محی صاحبؒ کی وفات کا واقعہ مذکور ہے جس سے سینے میں آگ سی لگ گئی
 اور پتہ پانی ہو رہا ہے۔ انا لہ وانا الیہ راجعون۔ اور سرایہ تسلی اس میں یہ ہے کہ بس فردا ہم
 بھی جانے والے ہیں والسلام (سۃ ۸۲) لا منہ) اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا غلام
 محی صاحبؒ کی تاریخ وفات ۸۲ھ کے لگ بھگ ہے۔ نیز مولانا غلام محی صاحبؒ کے مولد
 و منشا اور مدفن کے بارے میں بھی بن اختلاف ہے، کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ نزہۃ الخواطر کی بات
 درست ہے۔ یا تذکرہ علماء ہند کی۔ ممکن ہے کہ مزید تحقیق کرنے والے حضرات اس کی کھوج لگا کر
 صحیح بات معلوم کر سکیں واللہ اعلم۔

مولانا غلام محی صاحبؒ حضرت مرزا جناب جانانؒ کے مرید با صفا بلکہ خلیفہ مجاز تھے۔ جیسا کہ
 نزہۃ الخواطر سے ظاہر ہے۔ انہوں نے ایک رسالہ کلمات الحق لکھا حضرت مرزا جناب جانانؒ
 کے اشارہ سے، مرزا صاحبؒ کا مقصد یہ تھا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی بہتر طریقہ
 پر وضاحت ہو جائے۔ نزہۃ الخواطر سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا غلام محی صاحبؒ کے رسالہ کا
 نام کلمۃ الحق ہے۔ مفرد لفظ کے ساتھ۔ لیکن حضرت مولانا شاہ رفیع الدینؒ کے دع الباطل
 میں کلمات الحق لکھا ہے جمع کے صیغہ کے ساتھ اور یہی بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے۔
 کلمۃ الحق نامی رسالہ جو اسی مسئلہ وحدۃ الوجود پر ہے وہ ایک دوسرے بزرگ کا لکھا ہوا ہے

جس کا اشتہار تذکرہ علماء ہند مطبوعہ لاہور ۱۹۱۲ء کے فہرست کتب میں اس طرح درج ہے۔
 کلمۃ الحق از شاہ عبدالرحمن مع شرح نور مطلق از ملا نور اللہ در بیان وحدۃ الوجود مع دلائل
 و دفع شکوک مولانا غلام محیی صاحب نے اس رسالہ کلمات الحق کو ایک تبصرہ ایک مسئلہ ایک تکملہ
 اور ایک تذہیب پر مرتب کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین نے تذہیب سے تعرض نہیں کیا کہ وہ غیر متعلق تھی
 باقی تینوں عنوانات کے جوابات لکھے ہیں اور اصلیت کو ظاہر فرمایا ہے۔

لیکن مولانا غلام محیی صاحب نے بغیر پوری طرح حقیقت کو سمجھے ہوئے حکیم الامتہ حضرت
 شاہ ولی اللہ کی تطبیق بین وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کی تردید کر دی، اگر دلائل میں کچھ
 زیادہ وزن ہوتا تو پھر کچھ بات تھی مگر افسوس کہ اکثر دلائل کمزور تھے اور بعض مقامات پر غلط
 قسم کے مقدمات کا سہارا لے کر موصوف نے امام ولی اللہ کا رد اور تغلیط کر دی، اس بات کو
 خود حضرت مرزا جان جانان بھی پسند نہیں فرمایا جیسا کہ ان کی تقریظ سے جو اس رسالہ پر کی ہے۔
 ظاہر ہے۔ اور یہ بات نہایت افسوسناک تھی اور اس سے خدشہ اور خطرہ تھا کہ لوگ گمراہ ہو جائیں
 اور اکابر کی طرف غلط باتیں منسوب کرنے کو باور کرنے لگیں گے۔ اس لئے حضرت امام ولی اللہ کے
 فرزند ارجمند حضرت مولانا شاہ رفیع الدین محدث دہلوی نے جو علوم عقلیہ نقلیہ اور کشفیہ کے
 ماہر تھے اور حضرت امام ولی اللہ کے حقیقی وارث اور جانشین تھے حکیمانہ فکر کے مالک تھے۔
 انہوں نے حضرت مولانا غلام محیی صاحب کے رسالہ کا بڑے عالمانہ طریق پر رد کیا ہے اور
 بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی اصل حقیقت اور دینی عقائد میں ان کا مرتبہ اور ضرورت
 سے بحث کی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ علوم و معارف حقائق و دقائق اسرار و نکات کا ایک بحر
 ذخار بہاویا ہے، اہل علم جب اس کو غور سے پڑھیں گے تو انہیں اس میں علوم و معارف کے بڑے
 بڑے خزانے دستیاب ہوں گے اور انہیں معلوم ہوگا کہ اس عظیم باپ کے اس عظیم فرزند کو
 خدا تعالیٰ نے علوم حکمت سے کس قدر نوازا ہے۔ ذاک نزل اللہ یزینہ بنیاد اللہ ذوالفضل العظیم۔

حضرت مرزا جان جانان کی تقریظ ————— بر حاشیہ رسالہ (کلمات الحق) نحمدہ و نصلی علی
 رسولہ سرکردہ علماء فحول جامع معقول و منقول سید غلام محیی اوصہ اللہ الی مایتمنی کہ نسبت

اخوت طریقت باین پیچ مدان یعنی جانجانان دارند بحسب ایمائے فقیر رسالہ مختصرے در تصویر مسئلہ وحدۃ وجود و وحدت شہود تحریر نموده از نظر گذرانیدند، حق این است کہ باین ہمہ ایجاز قدر کافی بر بیانے وافی، جزا ہم الد تعالیٰ اخیر الجزاء۔

اما تعرض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نہ داشت کہ این توفیق بین المکشفین اگر چہ خالی از تکلف نیست، لیکن متضمن مصلحت عمدہ است ہی الاصلاح بین الفئتين العظیمتين فرحمہ اللہ عبداً انصف ولم یتعسف والسلام علی من اتبع الهدی (کلمات طیبات ص ۱۶۹)

کتاب دمع الباطل کا اجمالی تعارف دمع الباطل شاہ رفیع الدین کی کتابوں میں بڑی اہم کتاب ہے جیسا کہ ایانہ الجنی کے مصنف نے لکھا ہے ”و کتابہ دمع الباطل فی بعض المسائل الغامضۃ من علم الحقائق معروف اثنی علیہ اہلہا“ مولانا سید جمال الدین دہلوی نے مسئلہ وحدۃ الوجود کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب جمال العارفین مطبوعہ مطبع مجتہاتی کے حاشیہ میں لکھا ہے ”چنانچہ مولوی قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی نے ۹ رجب المرجب ۱۳۳۷ھ کو عصر کے بعد اپنی بڑھ والی مسجد واقع پانی پت میں۔ ایک عام مجمع کے روبرو جس میں مولوی عبدالسلام صاحب خلف الصدق قاری صاحب ممدوح، اور قاضی عبدالخالق وغیرہ مخدوم زادے، اور مولوی محمد یوسف ساکن جنید، اور منشی بہار علی صاحب ساکن جہر وغیرہم بہت لوگ سامع قرأت وغیرہ حاضر تھے، فقیر راقم کے استفسار پر اپنا مولانا محمد اسحاق صاحب محدث سے کتابی اور کتبی سلوک و تصوف کا طے کرنا۔ اور اس مسئلہ وحدۃ الوجود کو خاص مسلم الثبوت ماننا، مغرب تک مفصل فرمایا۔ اور فرمایا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث نے علاوہ الطاف القدس وغیرہ کے خاص اس وحدۃ الوجود کے اثبات میں ایک مدلل کتاب لکھی ہے، جس پر ان کے بعد مولوی غلام یحییٰ مرید حضرت مرزا جان جانان نے کچھ لکھا ہے۔ لیکن اس پر مولانا شاہ رفیع الدین دہلوی نے دمع الباطل لا جواب کتاب لکھی ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ نواب باندہ ذوالفقار بہادر نے مجھ سے خود بیان کیا کہ میں نے اپنے پیرو مرشد حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث سے پوچھا کہ بعض ہمہ اوست“ کہتے ہیں اور بعض ”ہمہ ازوست“ صحیح کیا ہے، فرمایا میاں ”نہمہ اوست“ نہمہ ازوست“ بلکہ اوست“ انتہی کلام القاری اس کتاب کا نام شاہ رفیع الدین نے فیض الحق اور

لقب دمغ الباطل لکھا ہے۔ اور ابتدا میں یہ ذکر کیا ہے۔

۴۲ھ میں ایک رسالہ پر اطلاع ہوئی جس کے مصنف نے بلا سوچے سمجھے ایک اہم بات کا رد کر دیا ہے۔

صاحب رسالہ جہاں جہاں بھی دمغ الباطل میں ذکر کیا ہے اس سے مراد حضرت مولانا غلام محی صاحب بہاری ہیں۔

قولہ سے مراد مولانا غلام محی صاحب کی عبارت اور کلام ہے جس کو انہوں نے اپنے رسالہ کلمات الحق میں بیان کیا ہے۔

اقول سے حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے مولانا غلام محی صاحب کی عبارت کا تعاقب کیا ہے اور بعض باتوں کا رد فرمایا ہے بعض کی مزید وضاحت کی ہے۔

دمغ الباطل کے عنوانات تو اکثر مقامات پر خود شاہ رفیع الدینؒ نے قائم کئے ہیں جس طرح کتاب دمغ الباطل عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں ہے تقریباً نصف حصہ عربی اور نصف حصہ فارسی میں ہوگا۔ اسی طرح عنوانات بھی بعض جگہ فارسی میں اور بعض جگہ عربی میں قائم کئے ہیں۔

بعض مقامات پر جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں پر بندہ کاتب الحروف عبد الحمید سواتی نے عنوانات کا اضافہ کیا ہے۔ لہذا تمام ایسے عنوانات جو اضافہ کئے گئے ہیں ان کو اس طرح () قوسین کے درمیان رکھا گیا ہے تاکہ شاہ رفیع الدینؒ کے قائم کئے ہوئے عنوانات سے وہ ممتاز رہیں۔

مسئلہ وحدۃ الوجود جس کے اثبات و ترجیح کیلئے دمغ الباطل لکھا گیا ہے اور اس کی تطبیق وحدۃ الشہود کے ساتھ نہایت مدلل طریق پر بیان کی گئی ہے۔ درحقیقت یہ صرف علم تصوف و سلوک و حقائق سے ہی متعلق نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ صفات الہی سے بھی تعلق رکھتا ہے، ذات بخت کے علاوہ اسماء اور صفات کی بحث بھی ضروری ہے۔ صفات پر ایمان لانا بھی ضروری ہے۔ بلکہ حضرت امام ولی اللہؒ تو فرماتے ہیں کہ من اعظم انواع البر الا یمان بصفت اللہ تعالیٰ و اعتقاد انتصاف بہا فانہ یفتح بابا بین العبد و بینہ تعالیٰ و یعده لانکشاف ما ہنالک من المجد و الکبریاء (حجتہ اللہ الباقیہ ص ۲۳) صفات الہی کی بحث علم

کلام میں بڑی اہم بحث ہے، صفات کا ثبوت باری تعالیٰ کے لئے پھر اس کا انتصاف ان صفات کے ساتھ اور یہ کہ صفات عین ذات ہیں، یا غیر ہیں۔ اکثر متکلمین صفات کو لا عین ولا غیر کہتے ہیں۔ ایک خاص نوعیت سے امام مجدد کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ شیخ اکبرؒ اور بہت سے صوفیہ کرام صفات کو عین ذات بتلاتے ہیں، دماغ الباطل میں اس بحث کی طرف بھی شاہ رفیع الدینؒ نے توجہ مبذول فرمائی ہے۔ وجود کی بحث بھی اسی طرح ہے کہ ذات کے ساتھ اس کا تعلق کیسا ہے عینیت کا یا اورائیت کا عینیت کی تعبیرات سے بعض ائمہ نقشبندیہ مجددیہ ابا کرتے ہیں، اور اورائیت کی تعبیرات کو اختیار کرتے ہیں اور اسی طرح وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے درمیان تطبیق کو بھی ناگوار خیال کرتے ہیں، اگرچہ پوری طرح ان تعبیرات کو سمجھ لینے کے بعد راجح بات دوسری معلوم ہوتی ہے، بعض ثقہ علماء کرام کی رائے ہے کہ سابق زمانہ میں بالخصوص ہند میں مسئلہ وحدۃ الوجود کی تعبیر بہت سے اکابر نے خاص مصلحت کی خاطر اختیار کی تھی کہ اس کو اختیار کرنے سے تبلیغ اسلام میں بہت سہولتیں پیدا ہوئیں بہت سے مرناض (ریاضت کرنے والے) جوگی اور قدیم ہندو دیدانت فلاسفی کو ماننے والے جو وحدۃ الوجود کے قائل تھے وہ اس مسئلہ کی وجہ سے مشرف باسلام ہوئے کیونکہ قانون شریعت اگرچہ مختلف مذاہب میں باہم بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں لیکن حکمت کے کئی اعلیٰ اصول بالعموم مختلف ملل و اقوام میں مشترک بھی ہوا کرتے ہیں جو مختلف مذاہب اقوام میں اتحاد فکر اور ذہنی یگانگت کا جذبہ پیدا کر کے ان کو آپس میں ملا دیتے ہیں۔

قانون اتحاد نہیں پیدا کر سکتا البتہ حکمت کے اعلیٰ اصول ایسے ہوتے ہیں جو دو مختلف حکیم یا دانشمند اور حاذق فلاسفوں کو آپس میں مختلف نہیں ہونے دیتے۔

اب اگر یہ وحدۃ الوجود کا اصول یا نظریہ دیدانت فلاسفی کے ساتھ متفق ہے تو اس میں کیا قباحت ہے جس پر بہت سے حضرات بے سوچے سمجھے سیخ پا ہوتے ہیں کیا یونانی مصری ہندی چینی اور جدید مغرب کے بعض فلسفیانہ نظریات آپس میں اتحاد نہیں رکھتے پھر بدکنے کی کیا بات ہے

بہر حال مسئلہ وحدۃ الوجود بڑی اہمیت کا مسئلہ ہے ایک لحاظ سے یہ اصعب المسائل بھی ہے کیونکہ ربط الحادث بالقدیم ام المسائل ہے۔

اس پر حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ کا ارشاد بھی بڑا دقیقہ اور اہم ہے ربط الحوادث بالقدیم (مسئلہ وحدۃ الوجود) کے بارہ میں ارشاد فرمایا (حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے) کہ ربط حادث بالقدیم کا مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ سمجھی کے نزدیک ایک سخت کٹھن مسئلہ ہے۔ اس کی پوری حقیقت کسی کی سمجھ میں نہیں آتی اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ربط ایک نسبت ہے۔ اور کسی نسبت کا ادراک اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے طرفین یعنی متبیین کا ادراک نہ ہو۔ اور یہاں طرفین ایک طرف تو حادث ہے جس کا ادراک انسان کے لئے مشکل ہے۔ مگر دوسری طرف قدیم اور ذات واجب الوجود ہے جس کی حقیقت کا ادراک انسان کے لئے ممکن نہیں مسئلہ وحدۃ الوجود بھی اسی ربط حادث بالقدیم کا ایک طریق ہے منجملہ ان پانچ طریقوں کے جو حکماء میں معروف و مشہور ہیں۔ درحقیقت وحدۃ الوجود کوئی تصوف کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ مسئلہ کلامیہ ہے۔ صوفیہ کرام نے ذوقاً اس صورت کو ترجیح دے کر اس سے کام لیا ہے (مفتی محمد شفیع صاحب کا مضمون مجالس حکیم الامتہ مندرجہ رسالہ البلاغ ماہ صفر ۱۳۹۳ء ص ۱۶)۔

آکا بر میں سے حضرت مولانا شاہ امداد اللہ مہاجر مکیؒ تو اس مسئلہ کے بارہ میں بڑا متقن رکھتے تھے چنانچہ صاحب ارواح ثلاثہ ذکر کرتے ہیں فرمایا کہ ہمارے حضرت حاجی صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ مجھ کو چار مسئلوں میں شرح صدر ہے۔ ایک مسئلہ قدر و سرار روح تیسرا مشاجرات صحابہؓ چوتھا وحدۃ الوجود اور جب ان چاروں مسئلوں پر حضرت تقریر فرماتے تو سامعین پر ایک اطمینان اور وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی (ارواح ثلاثہ ص ۱۸)۔

آج سے دس بارہ سال قبل جب حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی چند کتابیں مجموعہ رسائل اسرار المحبۃ تفسیر آیت النور اور تکمیل الاذہان تصحیح کیسا تھا ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم کی طرف طبع کرائی گئی۔ تو اس وقت سے یہ داعیہ پیدا ہو گیا کہ شاہ صاحبؒ کی باقی اہم غیر مطبوعہ کتب بھی طبع ہو جائیں تاکہ اہل علم ان کے فیض سے محروم نہ رہیں۔ خصوصاً دماغ الباطل۔ پاکستان میں مختلف جگہوں میں پتہ کیا گیا مگر کوئی قلمی نسخہ دماغ الباطل کا دستیاب نہ ہو سکا میں نے انڈیا میں حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی دامت برکاتہم سے خط و کتابت کی تو معلوم ہوا کہ دماغ الباطل کا قلمی نسخہ رضا لاہوری رامپور میں موجود ہے چنانچہ میں نے حضرت مولانا کے توسط سے اس

کی نقل حاصل کرنے کی کوشش شروع کر دی حضرت مولانا اعظمی صاحب نے رضا لاہوری کے انچارج سے بات چیت کر کے کاتب سید محمود علی رامپوری سے نقل کرائی شروع کرادی۔ کاتب صاحب نے اس کی نقل نومبر ۱۹۶۳ء کو مکمل کر لی۔

رضا لاہوری کا یہ نسخہ وہ ہے جس کے آخر میں تاریخ اس طرح درج ہے ”بتاریخ ۷ جولائی ۱۸۸۷ء چنانچہ نقل کے بعد جب یہ نسخہ مولانا اعظمی صاحب کے پاس پہنچا تو اس کی اطلاع کی بنا پر اصل کے ساتھ مولانا مزوری تھا چنانچہ مولانا اعظمی نے لکھا ”کہ دو عالموں کو دماغ الباطل کی تصحیح کے لئے رامپور جانے پر آمادہ کر رہا ہوں دونوں صاحبوں نے سوال میں جانے کو لکھا ہے۔ خدا کرے کہ کوئی رکاوٹ پیش نہ آئے“

(مکتوب مورخہ ۲۰ رمضان ۱۳۸۳ھ)۔ اس کے بعد اس کو علی گڑھ کے نسخہ کے ساتھ ملانے کا سلسلہ ہوا، اس کے بعد مولانا نے پھر لکھا کہ ”دماغ الباطل کی طرف سے اس مدت میں، میں کبھی غافل نہیں رہا، جن لوگوں سے کام لینا تھا ان کو برابر خط لکھتا رہا۔ بالآخر ستمبر ۱۹۶۲ء میں دو مولوی صاحبان علی گڑھ گئے اور دس دن تک کام میں لگے رہے۔ مگر کام پورا نہیں ہوا۔ اب ایک اور نسخہ دستیاب ہو گیا ہے۔ اس سے تھوڑا تھوڑا مقابلہ ہو رہا ہے انشاء اللہ دیر سویر کام پورا ہو جائے گا۔ دوسرا نسخہ چونکہ لکھنؤ میں مل گیا ہے اس لئے اس سے مقابلہ کی صورت میں آنے جانے کھانے پینے کا کوئی خرچ نہیں ہے (مکتوب مولانا اعظمی ۱۱ نومبر ۱۹۶۳ء) اس کی تصحیح و تقابل کے لئے حضرت مولانا اعظمی صاحب نے ایک تو حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کو آمادہ کیا اور دوسرے صاحب مولوی اقبال احمد صاحب،

چنانچہ علی گڑھ اور ندوۃ العلماء کے نسخہ سے تقابل کی رویت دوا انہوں نے اس طرح لکھی ہے۔ ”ہم دونوں آدمی ۱۱ ستمبر کی شام کو روانہ ہوئے تھے، اسے کام شروع کیا تھا روزانہ ناشتہ کے بعد آٹھ بجے کتب خانہ جاتے تھے اور بارہ بجے واپس آتے تھے پھر کھانا کھا کر ظہر کی نماز پڑھ کر جاتے تھے اور عصر تک کام کرتے تھے بڑی مشکل سے روزانہ تیس تیس صفحات کی تصحیح ہوتی تھی صرف دو دن چالیس چالیس صفحے کی ہوئی تیرہ دن میں دو دن تو اتوار کے نکل گئے اور ایک دن جمعہ کو بارش اس قدر ہوئی کہ دن بھر کمرے سے باہر نکلنا ہی نصیب نہ ہوا

کل دس دن ملے جس میں تین سو صفحات کے قریب تصحیح ہو سکی خیال تھا کہ پورے تین سو صفحات ہو جائیں مگر صفحہ ۲۹۷ دو سو با نوے پہنچ کر ایک موقع ایسا آیا کہ دونوں میں بڑا تفاوت نظر آیا تلاش کرتے کرتے تھک گئے مگر کامیابی نہیں ہو سکی۔ اس لئے سات اٹھ صفحے چھوڑ دیئے یہاں آکر جب کتاب کا پتہ لگا تو اس میں بھی اسی جگہ سے جہاں سے چھوڑا تھا دو ورق کا بیاض ملا۔ غرض ہماری کتاب سے صفحہ ۳۵۰ سے تصحیح کا کام شروع کیا گیا ہے اور ۴۰۰-۵۰۰ صفحات کا کر چکا تھا کہ مولانا محمد رابع صاحب کے یورپ چلے جانے اور مولوی حبیب الرحمن پالینوری (جو ایک نئے مدرس تھے) کے استعفی دیدینے سے میرے چھ گھنٹے ہو گئے اور کام رک گیا۔ اور پھر میں بیمار پڑ گیا اگلے ہفتے مولوی رابع صاحب انشاء اللہ آجائیں گے تو میرا ایک گھنٹہ خالی ہو جائیگا تو انشاء اللہ پھر کام شروع کر دوں گا۔ مولوی اقبال احمد سلمہ کو چھٹی بوضع تنخواہ ملی تھی۔ اس لئے ان کو کچھ ملنا چاہئے تاکہ تلافی ہو جائے (۲۹ اکتوبر ۱۹۶۶ء مکتوب مولانا عبد الحلیط صاحب بنام مولانا اعظمی از دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ) الغرض کہ علی گڑھ اور لکھنؤ کے نسخوں کے ساتھ اس کا تقابل مولانا اعظمی صاحب نے کرایا۔ اور جب قدر تفاوت تھا اس کو درست کرایا ۱۱ نومبر ۱۹۶۲ء کے لکھے ہوئے ایک مکتوب میں حضرت مولانا اعظمی صاحب فرماتے ہیں ”آپ کو آخری ملفوف خط جس دن میں بھیجا ہے۔ اس کے دو ہی تین دن کے بعد تکمیل الاذیان اور الطاف القدس کا ایک ایک نمونہ ملا۔ اس عنایت و محبت کا شکریہ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب کی تصنیفات سے جو شغف آپ کو ہے اور ان کے علوم و معارف کی اشاعت کی جو لگن آپ کے دل میں ہے اور اس سلسلہ میں آپ جو مسلسل دماغ سوزی فرما رہے ہیں اس کے لئے آپ بہت زیادہ مستحق بدلہ ہیں۔ اس بات کو میں نے پہلے ہی بھانپ لیا تھا۔ اس لئے مجھ کو بھی لالچ تھا کہ اس سلسلہ میں جو تعاون ممکن ہو اس سے دریغ نہ کروں۔ اس خیال کے تحت دماغ الباطل کی نقل حاصل کرنے اور منقولہ نسخہ کو دوسرے نسخوں سے مقابلہ کرانے کی کوشش کرتا رہا“ علاوہ ان میں مولانا اعظمی صاحب نے خود بھی دماغ الباطل کے تقریباً دس سو صفحات دیکھے اور تصحیح بھی فرمائی۔ مولانا اعظمی نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ دماغ الباطل کا ایک قلی نسخہ حیدرآباد دکن میں سالار جنگ کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے اور میری نظر سے گزرا ہے۔ اور سلسلہ ہے کہ

دارالعلوم دیوبند کے کتب خانہ میں بھی اس کا قلمی نسخہ موجود ہے۔ اور بعض احباب نے یہ بھی بتایا کہ دماغ الباطل کا ایک نسخہ بریلی میں حکیم نثار احمد صاحب کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے۔ واللہ اعلم اگر وقت اور وسائل اجازت دیتے تو ان سب نسخوں کے ساتھ اس کا تقابل کر لیا جاتا اس کے بعد تقریباً ۱۹۶۸ء میں حضرت مولانا اعظمی صاحب نے کتاب ہمارے پاس بھجوا دی۔ کتاب کو سرسری طور پر دیکھ کر بڑی مایوسی ہوئی کہ اتنی کاوش کے باوجود بہت سے اغلاط کتاب میں موجود ہیں۔ الفاظ کا رسم الخط بھی بعض مقامات پر ناقابلِ خواندہ ہے جبکہ جگہ بیاض بھی ہے۔ الغرض کہ کتاب کی مزید تصحیح کی شدید ضرورت ہے۔

بندہ حقیر کے فرائض منصبی کی ذمہ داری اور صحت کی خرابی کے علاوہ مزید برآں یہ کہ ایسی عظیم اور ضخیم کتابوں کی تصحیح کے لئے جس قدر علم و ذہانت کی ضرورت ہے بندہ اس سے تہی دامن ہے۔ پھر ان ضروری کتب کی عدم موجودگی جن کی طرف دورانِ تصحیح مراجعت کی ضرورت تھی پہلے تو دل شکستہ سا ہو گیا پھر طباعت کی گراں باری نے مزید ہمت پست کر دی لیکن ان تمام موانع و تشویشات کے باوجود میں نے اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنی ناقص استعداد اور کم ہمتی کے باوجود آہستہ آہستہ کتاب کو دیکھ کر اس کی تصحیح شروع کر دی۔ جب کبھی فارغ وقت ملتا تھوڑا سا کام ہو جاتا چنانچہ گزشتہ پورے پانچ سال کے عرصہ میں آخر کار اللہ تعالیٰ نے یہ کام پورا کر دیا والحمد للہ علی ذالک۔ باوجود اس کے پھر بھی بعض بعض مواقع پر کتاب میں الفاظ درستگی سے رہ گئے ہیں۔ اور بعض مقامات پر جہاں اصل میں بیاض ہے جس کے بارہ میں قیاس و رائے سے کچھ نہیں کہا جاسکتا بعض جگہ الفاظ و عبارات بندہ حقیر نے اپنے ذوق اور فہم ناقص کے مطابق درست کئے ہیں۔ بہت ممکن ہے ان میں غلطیاں ہوں لیکن جہاں تک نور بصیرت کام کرتا تھا سابق و لاحق کو ملاحظہ کرنے کے بعد ان الفاظ کو ایک خاص شکل میں لکھ دیا ہے اور حاشیہ میں اشارہ بھی کر دیا ہے جو الفاظ نہیں پڑھے جاسکے یا جن کا مطلب معنی اس حقیر کی سمجھ میں نہیں آیا اس کے بارہ میں بھی اشارہ کر دیا گیا ہے۔ ان تمام دشواریوں کے باوجود کتاب بڑی حد تک استفادہ کے قابل ہے اور علمی لڑکچر میں بے حد مفید اضافہ ہے۔ بہت سے مقامات پر نئے عنوانات بھی مزید تسہیل و تقریب فہم کے لئے قائم کئے ہیں۔ امید ہے کہ

تحقیق و تیسریج کرنے والے حضرات جب اس کتاب کو پڑھیں گے تو ممکن ہے کہ ان میں سے کسی صاحب کو اس کتاب کے باقی ماندہ قلمی نسخوں کے ساتھ تقابل کا موقع مل سکے۔

اس کتاب میں مکتوبات حضرت شیخ محمد زکریا اور حکیم الامتہ حضرت شاہ ولی اللہ کی بعض عبارات خصوصاً اور بالعموم دیگر اہل سلوک و تصوف اور ارباب حقائق و معارف کی وہ کتابیں جن کی بعض عبارات کے حل میں بڑی اشکالات اور دشواریاں پیش آتی ہیں۔ شاہ رفیع الدینؒ نے ان کو بڑی حد تک حل کر دیا ہے۔ ان غامض عبارات کو سمجھنا آسان کر دیا ہے بظاہر عنوان تو صرف دو مسئلوں کا ہے لیکن ضمنی طور پر جابجا بے شمار دیگر مسائل اور پیسیدوں اشکالات کا حل آگیا ہے اور بہت سی غلط فہمیاں دور ہوئی ہیں۔

اشاعت کتاب کے خاص دواعی اس کے اسباب تو بہت سے ہیں لیکن ہمارے پیش نظر خاص طور پر چند باتیں ہیں (۱) تراث الاقدار کا احیاء، بے شمار علمی جواہر پارے، اور علوم و معارف کے نایاب خزانے قلمی کتابوں کی شکل میں مختلف کتب خانوں میں پڑے پڑے ضائع ہو جاتے ہیں کرم کتابی چاٹ جاتے ہیں یا دیکھ کھا جاتی ہے۔ اکابر اور اسلاف نے جو کوششیں کی ہیں اگر وہ منظر عام پر آجائیں۔ بہت سے لوگوں کی ذہنی و قلبی تسکین کا باعث ہونگی۔ ایسی ہی علمی گرہ افروز سرمایہ میں سے دماغ الباطل بھی ہے،

(۲) انسانی ذہن کو بلندی میں مشغول رکھنا۔ انسانوں کی ذہنی عقلی فکری اور شعوری تربیت کا بلند ترین پروگرام ان کے سامنے رکھنا جس سے فکری علو۔ ذہنی بالیدگی بالغ نظری صائب فکری اور تعلق باللہ کی اصلاح، ایسی کتابوں کی اشاعت سے مد نظر ہے۔ اولیاء اللہ اور برگزین دین کا کلام اس سلسلہ میں تریاق کا حکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ حضرت شیخ عطارؒ نے اپنی کتاب تذکرۃ الاولیاء میں لکھا ہے۔

”اما بعد چونکہ بآز قرآن و احادیث پیچ سخن بالاسخن مشائخ طریقت نیست رحمہم اللہ کہ سخن ایشان نتیجہ حال است نہ ثمرہ حفظ و قال و از عیان است نہ از بیان و از اسرار است نہ از تکرار و از جوشیدن است نہ از کوشیدن و از علم لدنی است نہ از علم کسبی و از عالم ادبی است نہ از جہاں علمی ابی کہ ایشان در ثلہ انبیاء صلوات الرحمن علیہم اند۔“

ہے چنانچہ کشف المحجوب میں خواجہ سید علی ہجویریؒ نے فرمایا ہے کہ ”وجہ متصوف دوازده گروه اند
دوازده مردود اند و ده مقبول، آنچه مقبول اند یکے از ان محاسیان اند، و دیگر قصاریاں، بر
دیگر ظیفوریان اند چارم جنیدیان پنجم نوریان اند ششم سیلیان اند، ہفتم حکیمیان اند، ششم ترانیان اند،
نہم خفییان۔“ دہم ستاریان اند و این جہ از محققان اند و اہل سنت و جماعت اند۔ آمادہ
گروہ مردود اند یکے حلویان اند کہ بحلول و امتزاج منسوب اند و سالمیان و مشبہ بدیشان تلقین
دارند و دیگر حلایان اند کہ بتبرک شریعت گفتہ اند و اتحاد گرفتہ و مردود گشتہ و اباحیتان
و فاریسان بدین متعلق اند (کشف المحجوب طبع قدیم لاہور ص ۱۰۲ و ۱۰۵ و طبع جدید ص ۱۳۸)

یہ دو گروہ مردود ہیں ان میں سے پہلا گروہ ابو حلیمان دمشقی کی طرف منسوب ہے اور دوسرا
گروہ فارس کی طرف منسوب ہے اور وہ اپنے آپ کو حسین بن منصور حلاجؒ کے مسلک کی طرف
منسوب کرتے ہیں حالانکہ واقعہ کے خلاف ہے۔ خواجہ سید علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے
عراق وغیرہ میں ابو جعفر صید لانی کے ساتھ چار ہزار آدمیوں کو دیکھا ہے جو حلاجی تھے اور
فارس پر اس کے اس مقالہ (اتحاد و حلول) کے وجہ سے لعنت پھینکتے تھے پھر خواجہ ہجویریؒ
ان مردود فرقوں کے رد میں کلام کرتے ہیں اور اخیر میں فرماتے ہیں ”و منک علی بن عثمان الجلابی ام
مکوم کہ من ندانم کہ فارس و ابو حلیمان کہ بودند و چه گفتند اما ہر کہ قائل باشد بمقالتے کہ خلاف توحید
و تحقیق بود، ویرا اندرین ہیچ نصیب نباشد و چون دین کہ اصل ست مستحکم نبود تصوف کہ فرع و نتیجہ
آنست اولی ترک باخل باشد“ (کشف المحجوب طبع قدیم ص ۲۰۳ و طبع جدید ص ۲۸۳) مشہور محدث
وصوفی شیخ ابراہیم کورانیؒ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام تنبیہ العقول علی
تنزیہ الصوفیۃ عن اعتقاد التخصیم والعینۃ والاتحاد والحلول“ رکھ ہے اس رسالہ میں تجلی کیساتھ
ظہور کرنے میں اور حلول میں فرق واضح کیا ہے کہ حلول عقیدہ مشرکین ہے۔ اور ظہور
بالتجلی من غیر التقید بالمادۃ والصورة والمکان یہ عقیدہ اہل حق ہے۔

اس کے بعد بھی جو شخص ان محققین صوفیہ کو ان حلولی و امتزاجی فرقوں میں شمار کرتا
ہے اس کی حالت پر سوائے نفوس کے اور کیا کیا جاسکتا ہے۔ آپ حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی
اس کتاب دمع الباطل میں اس کی پوری تفصیل پائیں گے انصاف و فہم کی ضرورت ہے۔

شاہ رفیع الدین اور ان کی کتابیں شاہ صاحب کی اکثر کتابوں کا اجمالی تعارف ہم نے مجموعہ

رسائل اسرار المحبۃ تکمیل الاذہان تفسیر آیت النور کے مقدمات میں کر دیا ہے۔ مختصر طور پر یہاں بھی مناسب ہے کہ شاہ صاحب کی کتابوں کا ذکر کر دیا جائے۔ اور خود شاہ صاحب کے بارہ میں بھی چند باتیں ذکر کر دی جائیں۔ شاہ رفیع الدین حضرت شاہ ولی اللہ کی دوسری بیوی سے دوسرے صاحبزادے تھے ان سے بڑے سراج الہند مولانا شاہ عبدالغنی و والد ماجد شاہ محمد اسماعیل شہید تھے یعنی شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالغنی والد ماجد شاہ محمد اسماعیل شہید

شاہ رفیع الدین ۶۳ھ میں پیدا ہوئے سن وفات کے بارہ اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ حلی صاحب حدائق حنفیہ میں لکھتے ہیں کہ شاہ رفیع الدین محقق متقن فقیہ محدث تھے صاحب تالیفات جدیدہ کلمات سیرہ میں مسائل کثیرہ جمع کرنے والے علم حقائق میں آپ کی کتاب دمع الباطل فی بعض المسائل الغامضہ مشہور و معروف ہے اردو ترجمہ قرآن مقدمۃ العلم کتاب التکمیل۔ اسرار المحبۃ رسالہ عروض۔ رسالہ شق القمر۔ رسالہ اردو راہ نجات یادگار زمانہ ہیں۔ وفات آپ کی ۱۲۳۸ھ میں ہوئی ”چشمہ فیض“ مادہ تاریخ ہے۔ (محقق ضحیٰ) اسی طرح مولوی رحمن علی صاحب نے شاہ رفیع الدین صاحب کا سن وفات ۱۲۳۹ھ لکھا ہے (تذکرہ علماء ہند فارسی ص ۶۶)

لیکن محقق بات یہ ہے کہ یہ دونوں تاریخیں صحیح نہیں بلکہ شاہ رفیع الدین کی تاریخ وفات ماہ شوال ۱۲۳۳ھ میں واقع ہوئی اور یہی بات درست ہے مولانا نور الحق اور بعض دیگر حضرات نے ایسا ہی لکھا ہے۔ شاہ رفیع الدین کی کتب میں ترجمہ قرآن اردو تحت اللفظ قیامت نامہ فارسی اسرار المحبۃ عربی تفسیر آیت النور عربی تکمیل الاذہان عربی رسالہ مقدمۃ العلم عربی رسالہ فی علم العروض رسالہ فی التاریخ رسالہ فی اثبات شق القمر رسالہ فی تحقیق الألوان رسالہ فی الحجاب رسالہ فی برہان التمانع حاشیہ علی میرزا بدر رسالہ فی بحث العلم تکمیل الصناعتہ قصیدہ عینیہ فی رد قصیدۃ الشیخ ابن سینا۔ محسن علی بعض القصائد لوالدہ فی تحقیق وحدۃ الوجود قصیدہ فی بیان معارج النبی صلی اللہ علیہ وسلم راہ نجات اردو تفسیر سورۃ البقرۃ (تفسیر رفیع) تنبیہ الغافلین رسالہ سمت قبلہ رسالہ تعویلات الخمسۃ المتحیرۃ دمع الباطل مجموعہ رسائل جو دس رسائل پر مشتمل ہے یعنی رسالہ اذان رسالہ نماز رسالہ حملۃ العرش رسالہ بیعت رسالہ برہان العاشقین رسالہ نذرہ بزرگان

جو یقیناً اشکال کا باعث ہوتا ہے۔ جب کسی بزرگ پر سلطان حال کے غلبہ سے سکرطاری ہو جاتا ہے تو اس حال میں شطیحات اور سکر یہ کلمات بھی اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ غیر اختیاری حالت ہوتی ہے۔ اعتبار اس سکر کی حالت کا نہیں ہوگا بلکہ صحیح کی حالت کا اعتبار ہوگا کہ صحیح کی حالت میں وہ بزرگ کیا کلام کرتے ہیں، اور کن خیالات کا اظہار کرتے ہیں، کشف وحی کی طرح، ماموں تو نہیں، کشف کے وارد ہونے میں پھر اس کے سمجھنے میں اور اس کے اظہار و بیان کرنے میں غلطی لگ سکتی ہے۔ اس لئے سکر یہ باتوں کو اور ایسی باتوں کو جو شطیحات اور طامات کے قبیل کی ہوں بطور عقیدہ کے نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔ بلکہ ان کی اگر کوئی صحیح توجیہ و تاویل ہو سکتی ہو تو اس کی طرف راجع کیا جائے گا۔ ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔

نیز جوش و سرستی و وجد وغیرہ کے حالات میں جو اشعار یا کلام ان بزرگوں سے سرزد ہوا ہے اس کو بھی ان کے حالات کے مطابق سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ تو اس حال میں بے اختیار تھے اس کے اظہار پر مجبور تھے۔ ۵

۶ من نگویم انا الحق یا میگوید بگو چون مراد را میگوید بگوید و انا خواجه میرزا محمد باقر
بہر حال نقص و غیب انسان اور مخلوق کی طرف ہی راجع ہوگا۔ ذات حق کو اس سے پاک و منزہ سمجھنا ضروری ہے۔ در شرح گلشن راز نوشتہ کہ ہر عین از اعیان موجودہ فی الخارج راد و اعتبار است یکے من حیث الحقیقت و آن عبارت است از ظهور نور حق در صور مظاہر ممکنات و این را تجلی شہود گویند۔ و اعتبار دوم من حیث التشخص و التعین و ازین حیثیت است کہ ایشان را ممکن گویند و خلق می نامند۔ و جمیع لقائے موجودات ممکنہ ازین وجہ منسوب میدارند، ۷

از رہ صورت نماید غیر دوست چوں نظر کردی بمعنی حمدا و ست

نان یکے ماعند کسم ینفد جز پے ماعندہ باقی مشو۔ (تفسیر حسینی ج ۱ ص ۴۲)

مراتب توحید و ارباب توحید حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے اگرچہ دماغ الباطل میں کسی قدر مراتب توحید مثلاً توحید ایمانی توحید عرفانی توحید حالی توحید فعلی وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مقدمہ میں دوسرے بزرگان دین نے مراتب توحید و ارباب توحید کا جو ذکر کیا ہے اس کا مختصر سا خلاصہ ذکر کر دیا جائے تاکہ مزید بصیرت حاصل ہو۔ مثلاً حضرت مولانا عبد الرحمن جامیؒ

نے اور ان کے تلمیذ رشید مولانا عبد الغفور لارہی نے جو ذکر کیا ہے اس کا بیان مناسب ہوگا۔ یہ بزرگ فرطتے ہیں کہ توحید کے مراتب چار ہیں۔

توحید ایمانی۔ توحید علمی۔ توحید حالی اور توحید الہی۔

توحید ایمانی تو یہ ہے کہ بندہ الوہیت کے وصف کے تفرّد کا اور حق تعالیٰ کی معبودیت کے استحقاق کے توحید یعنی یکتائی و یگانگت کا آیات قرآنی اور اخبار نبوی کے مطابق دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرے۔ اور یہ توحید نتیجہ ہے اس تصدیق کا جو معجز کی تصدیق اور خبر کے صدق کے اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ظاہر علم سے مستفاد ہوتی ہے۔ ظاہر علم سے علم کا وہ مرتبہ مراد ہے جو بغیر سلوک و تصوف اور ریاضت میں مشغولیت کے قرآن و سنت کے ظاہر سے حاصل ہو۔ توحید کے اس مرتبہ کو اختیار کرنے اور پکڑنے سے انسان شرک جلی سے خلاصی پاجاتا ہے اور اسلامی لڑھی میں منسلک ہو جاتا ہے۔ چونکہ ایمان تمام کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے صوفیہ کرام توحید کے اس درجہ میں عوام کے ساتھ شریک ہوتے ہیں اور باقی دوسرے مراتب میں وہ منفرد و ممتاز و مخصوص ہوتے ہیں۔

توحید علمی وہ ہے جو باطن علم سے مستفاد ہو۔ اور باطن علم کہتے ہیں علم یقین کو۔ یہ علم کا دوسرا مرتبہ ہے جو صوفیہ کرام کے طریقہ میں مشغولیت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ بندہ سلوک و تصوف کے طریق کی ابتدا میں یقین سے جانتا ہے کہ موجود حقیقی اور موشر مطلق بجز خداوند عالم جل جلالہ کے اور کوئی نہیں، اور تمام ذوات و صفات اور افعال کو اس کی ذات و صفات اور افعال کے سامنے بے حقیقت و ناپسیر جانتا ہے۔ ہر ذات کو ذات مطلق کے نور سے منور اور روشن جانتا ہے۔ اور ہر صفت کو نور مطلق کا عکس و پر تو خیال کرتا ہے، جہاں کہیں بھی علم کا کوئی ذرہ نظر آتا ہے یا قدرت ارادہ سمع اور بصر کو پاتا ہے تو اس کو اس ذات الہی کے علم و قدرت ارادہ سمع اور بصر کے آثار جانتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تمام صفات و افعال کا حال ہے۔

توحید کا یہ مرتبہ توحید کے خاص اور اہل تصوف کے مراتب توحید کے اوائل میں سے ہے۔ اور اس کا مقدمہ توحید عام کے آخر کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔

توحید علمی اگرچہ توحید حالی سے فروتر مرتبہ ہے، لیکن توحید حالی کسی قدر اس کے ساتھ ملی ہوتی ہوئی ہے۔ وَمِنْ أَجْلِ مَنْ تَسْنِيْمٌ عَيْنًا يَشْرِبُ بِهَا الْمَقْدُونُ (الدھر) اور اس کی ملاوٹ تسنیم سے ہوتی ہے

جو ایسا چشمہ ہے جس سے مقربین سیراب ہوتے ہیں) اس آیت میں اسی شرابِ توحید کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اور اس جہت سے اس توحید والا زیادہ ذوق و سرور میں ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حال کی ملاوٹ بھی اس میں ہوتی ہے، اور کچھ رسومِ ظلمت بھی اس سے مرتفع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ایسا شخص اپنے کئی تصرفات میں اپنے علوم کے مقتضی کے مطابق عمل کرتا ہے، اور اسباب کے وجود کو جو کہ افعالِ الہی کے روابط ہیں درمیان میں نہیں دیکھتا۔ لیکن اکثر احوال میں ظلمت وجود کے بقایا کے سبب سے اپنے علم کے مقتضی سے محجوب ہوتا ہے۔

اس توحیدِ علمی کی وجہ سے بندہ کسی قدر شرکِ خفی سے باہر ہو جاتا ہے۔

توحیدِ حالی توحید کا وہ درجہ ہے کہ موحد کی ذات کے ساتھ حالِ توحید وصف لازم ہو جائے۔ جملہ رسوماتِ ظلمت وجود و ماسوائے تھوڑے سے بقیہ کے اس نورِ توحید کے اشراق سے متلاشی فانی اور مضحل ہو جاتے ہیں۔ اور نورِ توحید اس کے حال میں مستر و مندرج ہو جاتا ہے، جیسا کہ گو اکب کا نورِ نور آفتاب میں مندرج ہو جاتا ہے۔ فلا استبان الصبح العجیب منورہ، ہا سندہ امتوار نور الکواکب۔

یعنی جب صبح ظاہر ہوتی ہے تو اس کا نور اپنی روشنی کے سبب سے ستاروں کے نور کو اپنے اندر درج کر لیتا ہے۔ اسی طرح جب حقیقت وحدت کی صبح نمودار ہوتی ہے تو اپنی روشنی سے تمام انوار کو پوشیدہ کر دیتی ہے۔ اور اس مقام میں موحد کا وجود مشاہدہ جمال وجود واحد میں اس طرح مستغرق اور فانی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے بجز ذات و صفات واحد کے اس کے شہود کی نگاہ میں اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہاں تک کہ اس توحید کو کبھی وہ واحد کی صفت دیکھتا ہے۔ اپنی صفت نہیں جانتا۔ اور اس کے دیکھنے کو بھی اس کی صفت ہی دیکھتا ہے اور اس کی ہستی قطرہ کی طرح بحرِ توحید کے تلاطم امواج کے تصرف میں پڑ کر غرق ہو جاتی ہے۔ اسی مقام کے بارہ میں حضرت جنیدؒ کا قول ہے کہ "التوحید معنی یضمحل فیہ الرسوم۔ ویندرج فیہ العلوم، دیکون اللہ کما لم یسزل" یعنی توحید ایک ایسا معنی ہے کہ جب حق تعالیٰ کی یکتائی موحد کے دل پر حملہ آور ہوتی ہے اور اس کے دل پر چھا جاتی ہے تو نہ اس موحد کا کوئی اثر رہتا ہے۔ اور نہ علم یعنی اس کی نگاہ سے ہر چیز مرتفع ہو جاتی ہے، اور حق سبحانہ و تعالیٰ اس طرح دکھائی دیتا ہے جس طرح ازل الازل میں تھا۔ کان اللہ و

لم یکن مع شیء

اس توحید کا منشاء دراصل نورِ مشاہدہ ہوتا ہے جس طرح توحیدِ علمی کا منشاء مراقبہ ہوتا ہے اور اس توحید کے ساتھ اکثر رسوم و نشانات بشریت منتفی ہو جاتے ہیں۔ توحیدِ علمی سے بھی کچھ تھوڑے بہت نشانات مرتفع ہوتے ہیں لیکن نہ اس طرح جس طرح توحیدِ حالی سے۔

توحیدِ حالی میں جو بعض رسوم و نشانات و آثار باقی رہ جاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جب تک موجد سے تربیتِ افعال اور تہذیبِ اقوال ممکن ہو (اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں اس حیات کے اکثر ادوار میں جاری رہتی ہیں) تو اس کی وجہ سے زندگی میں توحید کا جیسا کہ حق ہے وہ پورا نہیں ادا کیا جاسکتا، اسی بنا پر حضرت شیخ ابوعلی دقاقؒ نے کہا ہے کہ ”التوحید عندی لا یقضی دینہ وغیرہ لا یوڈی حقہ“ کہ توحید ایک ایسا قرضِ خواہ ہے جس کا قرض چکایا نہیں جاسکتا۔ اور ایک ایسا سفر ہے کہ جس کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ذاتِ حق ہر طرح بسیط حقیقی ہے، اور بندہ مرکب تو دیکھے ایسی ہستی کا ادراک کر سکتا ہے اور کس طرح اس کو دریافت کر سکتا ہے جس سے کثرتِ ذہنی ہو یا خارجی ہر طرح مسلوب ہے، البتہ خواص موجدین پر اس زندگی میں بھی حقیقتِ توحید کہ جس کی وجہ سے ایک دم آثار اور رسوم وجودِ مثلاًشی ہو جائیں گاہے بگاہے کسی لمحہ برقِ خاطف کی طرح چمکتی ہے اور پھر فی الحال منتفی ہو جاتی ہے، اور لہذا یہ رسوم پھر عود کر آتے ہیں۔ لیکن جب تک یہ خاص حال طاری ہوتا ہے۔ اس حال میں کلی طور پر شرک خفی مرتفع ہو جاتا ہے۔

توحیدِ الہی اس کے آگے توحیدِ الہی کا درجہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ انزل الازل میں بنفسِ خود نہ کسی دوسرے کی وصف توحید کرنے سے، وصف وحدانیت، اور ثنّتِ فردانیت کے ساتھ موصوف تھا۔ ”کان اللہ ولم یکن مع شیء“ اور اب بھی اسی صفتِ ازلی پر واحدِ فرد ہے۔ ”الآن کما کان“ اور اب الابد تک اسی وصف کے ساتھ موصوف رہے گا۔ مکمل شیء ہالک الا وجهہ“ اسی بنا پر ہلک مضارع کا صیغہ نہیں استعمال کیا گیا، بلکہ اسمِ فاعل جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے لایا گیا ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ تمام اشیاء اس کے وجود کے سامنے آج بھی بالک ہیں اور اس حال کے مشاہدہ کا حوالہ فرد امک کرنا، یہ محجوبین کے حق میں ہے ورنہ اربابِ بصائر اور اربابِ مشاہدات جو زمان و مکان کی تنگی سے خلاصی پا چکے ہیں یہ وعدہ ان کے حق میں

عین نقد ہے، یعنی فی الحال موجود ہے اور یہ توحید ہے جو نقص و عیب سے پاک ہے اور مخلوق کی توحید ان کے وجود کے نقص کی وجہ سے ناقص ہے کہ مخلوق مرکب اور مقید ہے۔ تو ایسی ہستی، واحد حقیقی کا حقیقی ادراک کس طرح کر سکتی ہے اور اس کو کس طرح پاسکتی ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام نے اپنی کتاب منازل السائرین میں یہ اشعار درج کئے ہیں۔

ما و احد الواحد من واحد اذ کل من وحدہ جاحد
توحید من ينطق عن نفسه عاریة ابطالها الواحد
توحیدہ ایاہ توحید ونعت من ينعتہ لاحد

اس کا حاصل یہ ہے کہ توحید حقیقی تو اس وقت حاصل ہو سکتی کہ حق سبحانہ جو کہ بسیط حقیقی ہے، وہ بغیر کسی امر کی مزاحمت کے مد رک ہو، اور یہ بات حق سبحانہ و تعالیٰ کو خود تو حاصل ہے کہ وہ اپنی بساطت اور عدم نزاحم کی وجہ سے اپنی توحید کا ادراک کر سکتا ہے یعنی وہ خود کما حقہ اپنی توحید کو جانتا ہے، لیکن حق تعالیٰ کے علاوہ کائنات میں جو مخلوق ہے اس میں کسی نہ کسی درجہ میں ترکیب موجود ہے تو اس کو یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ترکیب سے خالی نہیں۔ اور مرکب بغیر مرکب ہستی کو نہیں پاسکتا، اس لئے اگر کوئی توحید حقیقی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا حال اس کے قال کی تکذیب کر دیتا ہے مصرع اول ما و احد میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ توحید کے اقسام اربعہ میں سے حقیقی توحید کی نفی ہے اور دوسرے مصرع میں توحید حالی کے ماسوا دوسری اقسام توحید کی نفی ہے اور تیسرا مصرع توحید حالی کی نفی کرتا ہے۔ آخری دونوں بیت پہلے بیت کی تفصیل ہے۔

ما و احد یعنی واحد حق کی توحید حقیقی کا کوئی بھی ادراک نہیں کر سکتا، کیونکہ جو بھی اس کی توحید کا ادراک کرے خواہ توحید ایمانی علمی اسی ہو تو عین توحید میں مثبت کثرت ہوگا۔ کیونکہ یہ توحید تو عبارت ہے نسبت توحید اور طرفین سے جو موحد توحید کرنے والا اور موحد جس کی توحید کی گئی ہے۔ اب اگر توحید حالی کا ادراک کرے گا تو اس کا مدرک بسیط حقیقی نہ ہوگا۔ بلکہ بسیط اضافی ہوگا جو نسبت اور طرفین پر مشتمل ہے۔ لہذا تمام تقادیر پر یہ شخص توحید حقیقی کا فاقد ہوگا۔ یعنی توحید کو گم پانے والا ہوگا۔ تو یہ اس کا حال، اس کے قال کا کذب ہوگا۔ اگر لسان قال سے دعویٰ کرے گا کہ مجھے توحید حقیقی حاصل ہے تو لسان حالی اس کی تکذیب کر دے گی۔

مطلب یہ ہوا کہ بندہ کی توحید تو یہ ہے کہ واحد حق کے وصف کی بات کرتا ہے اور اس کو احدیت کے ساتھ موصوف کرتا ہے جیسا کہ توحید حالی کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی یہی بات ہے، تو یہ توحید صوری ہوگی اور عاریت ہوگی نہ حقیقی توحید کہ واحد حق کی حقیقت اس توحید کے بطلان کا فیصلہ دیتی ہے۔ کیونکہ حالِ قال کے موافق نہیں ہے کہ وحدت حق تو بسیط حقیقی ہے۔ اور اس شخص کی توحید کثرت کو متضمن ہے جو عبادت ہے نسبت اور طرفین سے۔ تو معلوم ہوا کہ توحید حقیقی تو صرف حق تعالیٰ کا حق ہے جو اس نے اپنی ذات کے لئے کیا ہے (انت کما اثبت علی نفسک)

اور بغیر مزاحمت کے خود بخود حاضر ہے۔ اس کو توحید حقیقی حاصل ہے۔ باقی صفت اور نعمت حق سبحانہ و تعالیٰ کی وحدت کے ساتھ لسانِ حال سے کہ جس کا مطلب دل کا یکتا ہونا ہے غیر حق سے تو یقینی بات ہے کہ یہ لاحد اور منحرف ہے توحید حقیقی سے کہ مدرک اور مشہود اس کا بسیط اضافی ہے نہ بسیط حقیقی۔ پس مطلق وحدت حق جو کہ بسیط حقیقی ہے نہ ہوئی بلکہ یہ منحرف ہوگی واقع میں انتہی ماہر طرزے، کہ می رفیم شایانش نبود اور ہر رنگے کہ می آید ہماں مقصود بود۔ اصغر اے بوصفت بیان ما ہمہ بیچ ہمہ آن تو آن ما ہمہ بیچ ہرچہ پسند خیال ما ہمہ نفس ہرچہ گوید زبان ما ہمہ بیچ ما بکنہ حقیقتش نہ سیم اے یقین و گمان ما ہمہ بیچ طلبم نہایتے آن کہ نہایتے ندارد بہ نگاہ ناشکیبہ بدل امیدوارے

صفاتِ الہیہ کا اجمالی بیان فرقہ معتزلہ اور فرقہ جہمیہ جو ہم بن صفوان کی طرف منسوب ہے یہ گمراہ فرقے ہیں جن کا مسلک یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مجبور و مضطر ہے۔ یہ اپنے اختیار اور ارادہ سے کوئی کام نہیں کر سکتا، اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا فعل نہیں۔ بندہ کی طرف جو فعل منسوب کیا جاتا ہے اس کی محض مجازی طور پر نسبت ہوتی ہے۔ بندہ نہ تو کسی چیز کا فاعل ہوتا ہے اور نہ مستطیع اس کے علاوہ ہم یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث و زوید یعنی اشیاء کے ظہور سے پہلے اس کو علم نہیں ہوتا (حافظ بن حجرؒ نے کہا ہے کہ فرقہ جہمیہ پر رد اور انکار کی وجہ صرف مذہب جبر نہیں بلکہ سلف نے بالاتفاق جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ باطل فرقوں پر رد

اس لئے کیا ہے کہ یہ خداوند تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ صفات پر ایمان لانا ضروری ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ہے کہ نیکی کی بڑھی قسموں میں اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان لانا ہے، اور یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہے، کیونکہ اگر صفات پر ایمان لائے گا تو اس بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک ایسا عرفان کا دروازہ کھل جائے گا جس سے وہ بندہ اللہ تعالیٰ کی مجد و کبریا (عظمت، بزرگی اور اس کی بڑائی) کو سمجھنے کے قابل ہو سکے گا، صفات مخلوق اور محدث نہیں بعض روایات میں آیا ہے کہ خلق میں غور و فکر کرو اور خالق میں غور و فکر کرو۔ صفات میں تفکر صرف اس درجہ تک ہو گا کہ یہ معلوم کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ کس طرح متصف ہے،

اور یہ کہ ایسا یہ صفات عین ذات ہیں یا زائد ہیں اور نیز شرع میں کونسی صفات ایسی ہیں جن کے ساتھ ہم اللہ تعالیٰ کو موصوف کر سکتے ہیں اور کونسی صفات ایسی ہیں کہ ان کا اطلاق اس پر نہیں کر سکتے اور ان کے ساتھ اس کو موصوف نہیں قرار دے سکتے حتیٰ بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء پاک اور صفات توقیفی ہیں جہمہ اور معتزلہ وغیرہ صفات کا انکار کرتے ہیں حتیٰ کہ ان لوگوں نے یہاں تک کہا ہے کہ قرآن خدا تعالیٰ کا کلام نہیں۔ بلکہ قرآن مخلوق اور حادث ہے یعنی خدا تعالیٰ کی صفت نہیں۔

اور اسی طرح معتزلہ فرقہ کے لوگ بھی اپنے آپ کو اہل عدل والتوحید کہتے ہیں اور توحید سے ان کی مراد اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں یہ صفات الہی تشبیہ کو مستلزم ہیں اور جس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دی تو اس نے شرک کیا، معتزلہ بھی صفات کی نفی میں جہمہ کے ساتھ شریک ہیں۔

لیکن اہل سنت نے توحید کی تفسیر تشبیہ اور تعطیل کی نفی سے کی ہے چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ نے فرمایا ہے کہ توحید قدیم کو حادث سے الگ کرنے کا نام ہے (التوحید افراد القدیم من الحادث) اور ابو القاسم غزالیؒ نے کہا ہے کہ توحید وَحْدٌ یُّوَحَّدُ کی مصدر ہے، اور وَحْدٌ اللہ کا معنی یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اس کی ذات اور صفات میں منفرد اور یگانہ اعتقاد کیا، اس کا کوئی نظیر و شبیہ نہیں۔ اور بعض وَحْدٌ ثے کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ میں نے اس کو واحد جانا۔ اور بعض

کہتے ہیں کہ میں نے اس سے کیفیت اور کمیت کو سلب کیا ہے پس وہ اپنی ذات میں واحد ہے جس کے لئے انقسام نہیں، اور صفات میں بھی اس کا کوئی شبہ نہیں اور ہمت، ملک اور تدبیر میں بھی اس کا کوئی شریک نہیں۔ اس کے سوا کوئی رب اور خالق نہیں۔

اور حضرت شیخ المشائخ مولانا نانوتویؒ نے فرمایا ہے کہ جمیع اہل بدعت کا ایک گروہ ہے۔ وہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ اگر ان کی مراد یہ ہو کہ صفات ذات سے الگ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتیں، اور زائد علی الذات نہیں ہیں بلکہ ذات کے اندر شامل اور درج ہیں۔ کیونکہ ذات کافی ہے مختلف افعال کے ترتیب کے لئے اور ذات کے علاوہ کوئی چیز قدیم نہیں ہے تو یہ معنی اس قابل نہیں کہ اس کا رد و ابطال کیا جائے۔ اور اگر ان کی مراد مطلق صفات الہیہ کی نفی ہو تو پھر یہ رد و ابطال کے قابل ہے مسئلہ صفات کی تفصیل امام بیہقیؒ اور دیگر ائمہ دین جو اہل سنت والجماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسماء اور صفات جو قرآن اور احادیث صحیحہ میں مذکور ہیں ان کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) وہ صفات جو اس کی ذاتی صفات ہیں، وہ بذاتہ ان صفات کا انزل سے ابد تک مستحق ہے اور ان کے ساتھ متصف ہے۔

(۲) وہ صفات جو اس کی فعلی صفات ہیں۔ جن کے ساتھ وہ انزل میں متصف نہیں تھا بلکہ بعد میں اس کے ساتھ متصف ہوا یا ہو گا۔ اور ان ائمہ دین نے یہ بھی کہا ہے کہ خدا تعالیٰ پر اسی صفت کا اطلاق کیا جائے گا جو کتاب اللہ اور سنت صحیحہ ثابتہ کا مدلول ہو۔ یا جس پر ائمہ سلف کا اجماع اور اتفاق ہو۔ اور بعض اسماء و صفات وہ ہیں جن کے باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے میں عقل کی دلالت بھی ملتی ہوئی ہوتی ہے اب بعض صفات مثلاً حیاۃ قدرت علم ارادہ سمع بصر کلام یہ اس کی ذاتی صفات ہیں اور خلق رزق احیاء اماتت عفو اور عقوبت کرنا یہ اس کی صفات فعلیہ ہیں۔

اور وہ صفات جن کا اطلاق نص کتاب و سنت سے ثابت ہے جیسا کہ وجہ ید عین، یہ بھی اس کی ذاتی صفات کے قبیل میں شمار ہوتی ہیں اور اسی طرح استوار نزول مجبیٰ یہ صفات فعلیہ ہیں۔

اب ایسی صفات کا اطلاق اور ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے جائز ہے کیونکہ خبر (قرآن و سنت) میں اس کا ثبوت ہے لیکن ساتھ تشبیہ کی نفی بھی ضروری ہے۔ لیس کمثلہ شئی

صفات ذاتیہ تو وہ ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ ہمیشہ سے قائم ہیں اور ہمیشہ تک قائم رہیں گی۔ اور صفات فعلیہ وہ ہیں جو اس سے ثابت ہیں، لیکن باری تعالیٰ کسی فعل کے صدور میں کسی امر کا محتاج نہیں بلکہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرے تو کن فیکون کے طریق پر وہ موجود ہوگی۔

صفات کی تقسیم صفات کی تقسیم اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ صفات دو قسم ہیں عدمی اور وجودی۔ عدمی سے مراد نفی تقائق، اور وجودی سے مراد اثبات کمالات ہے۔ عدمی کو جلالی اور وجودی کو جمالی بھی کہہ سکتے ہیں (تبارک اسم ربك ذو الجلال والاكرام)

صفات وجودیہ سات میں مختصر ہیں یعنی حیاة ارادۃ علم قدرت سمع بصر کلام، اور باقی صفات جیسے رحمت خلق وغیرہ انہیں صفات کی طرف راجع ہیں۔ اب قدرت کی فروع میں سے رحمت ہے جو رحمن و رحیم میں مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت رحمن بیان کی ہے جو رحمت پر مشتمل ہے جیسا کہ عالم جو علم پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور رحمت سے مراد ان کو نفع پہنچانے کا ارادہ ہے جسکے باوجود علم میں موجود ہے کہ ان کو نفع پہنچائے گا اس لحاظ سے رحمت صفات ذات میں سے ہوگی اور وہ رحمت جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے قلوب میں رکھا ہے جس کا مفہوم مرحوم پر رافت کا اظہار ہے تو یہ صفات فعلیہ میں سے ہے یعنی جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اور قدرت کے فروع میں سے رزق ہے رازق کی جانب سے رزق دینا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خالق رزق ہے۔ اور بندہ پر انعام کرنے والا ہے۔

اگر تم یہ اشکال پیش کرو کہ قدرت تو قدیم ہے اور افاضۃ رزق حادث ہے اس سے تو ذات خداوندی محل حوادث بن جائے گی،

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں تعلق حادث ہے تعلق کے حادث ہونے سے صفت کا حادث ہونا یا ذات کا محل حوادث ہونا کیسے لازم آتا ہے؟

اگر یہ کہو کہ وہ ازل میں رازق نہیں تھا بلکہ جب بندہ کا وجود ظاہر ہوا تو اس وقت وہ رازق قرار پایا۔ تو اس سے اس میں تغیر لازم آئے گا اور وہ محل حوادث بن جائے گا،

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تغیر صرف تعلق میں ثابت ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قدرت اعطاء رزق کے ساتھ متعلق نہیں تھی پھر اس کا تعلق قائم ہوا۔ اس سے خود

نفس صفت (قدرت) میں تغیر ثابت نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اس صفت رزق میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، جس نے قدرت علی الرزق کی طرف دیکھا اس نے کہا کہ یہ صفت ذاتیہ اور قدیم ہے اور جس نے اس کے تعلق کی طرف نگاہ کی اس نے اس کو صفات فعلیہ میں شمار کیا۔ اور وہ یقیناً حادث ہے اور محال تو صفات ذاتیہ میں سے نہ صفات فعلیہ یا اضافیہ میں،

محدث ابن بطال نے کہا ہے کہ رزق تو اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے ایک فعل ہے اور یہ اس کی صفت فعلی ہے کیونکہ رازق مرزوق کو چاہتا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ ازل میں تھا۔ اور وہاں کوئی مرزوق نہیں تھا۔

اور جب ایسا ہو کہ وہاں نہیں تھا پھر اس کے بعد موجود ہوا تو وہ محدث ہوا، اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ تو موصوف ہے صفت رزق کے ساتھ کیونکہ وہ رازق ہے اور اس نے اپنی تعریف اس صفت کے ساتھ کی ہے مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ رازق ہے یعنی نزوی دے گا جب مرزوقین کو پیدا کرے گا اور دیگر محدثین کرام نے بھی یہ کہا ہے کہ قدرت کا قدیم ہونا اور افاضہ رزق کا حادث ہونا یہ دونوں باتیں باہم منافی نہیں کیونکہ حادث تو تعلق ہے اور وہ مخلوق کے موجود ہونے کے بعد اس کا رازق ہونا ہے، یہ اس میں تغیر کو مستلزم نہیں کیونکہ تغیر تو تعلق میں ہے اس کی قدرت پہلے اعطاء رزق کے ساتھ متعلق نہیں تھی۔ بلکہ وہ اس بات کے ساتھ متعلق تھی کہ جب وہ موجود ہو گا تو اس کو رزق دیا جائے گا اور جب وہ موجود ہو گیا تو پھر اس صفت کا تعلق اس کے ساتھ قائم ہو گیا بغیر اس کے نفس الامر میں اس صفت میں کسی قسم کا تغیر واقع ہوا ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس نے صفت قدرت میں اقتدار علی ایجاد الرزق کی طرف دیکھا تو اس نے اس صفت کو صفت قدیمہ ذاتیہ قرار دیا۔ اور جس نے تعلق کی طرف دیکھا اس نے اس کو صفت فعلیہ اور حادث قرار دیا۔

صفات فعلیہ اور اضافیہ میں کسی قسم کا استعمال نہیں ہوتا یہ تو صفات ذاتیہ میں ہوتا ہے۔

قدرت کے فروع میں سے عزت، حکیم، اور منقلب القلوب بھی ہیں، عزت بمعنی ذوالعزۃ ہو تو یہ

صفت ذاتیہ ہوگی جو بمعنی مطلق قہر اور غلبہ کے ہوگی۔ اب جس میں عزت نہ ہوگی۔ اس کا مالک وہی اللہ تعالیٰ ہوگا۔

اس معنی کے اعتبار سے غزۃ الدہ کے ساتھ قسم اٹھاتے ہیں اور یا یہ صفات فعلیہ میں سے ہوگی بمعنی قہر علی الخلق اور غلبہ علی الخلق اور اسی اعتبار سے قرآن کی اس آیت میں کہا گیا ہے اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ دَلِیْلٌ سُوْلِهٖ وَ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ، اور اس معنی میں پھر اس کے ساتھ قسم اٹھانی درست نہ ہوگی۔ اور حکیم بھی صفت ذاتیہ بمعنی علیم ہو سکتی ہے اور صفت فعلیہ بمعنی محکم کرنا بھی ہو سکتی ہے یعنی محکم کرنے والا اور مقلب القلوب صفت فعل ہے اور قدرت کے فروعات میں سے ہے یعنی خواطر کو تبدیل کرنے والا۔ اور عزائم کو توڑنے والا کیونکہ عباد کے قلوب اس کی قدرت کے تحت ہیں وہ جس طرح چاہے جب چاہے ان کو پلٹ سکتا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی قلب کو قلب بنانے والا، اور بمعنی خالق ارادہ وغیرہ ہو جو اعراض قلب میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا فرمان وَ نُقَلِّبُ اَفْئِدَتَهُمْ ذَا بَصٰرًا هُمْ فِيْهَا لَا یُبْصِرُوْنَ میں یہی بات ہے۔

امام راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ تقلیب شئی کا مطلب اس شئی کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف متغیر کر دینا ہوتا ہے۔ اور تقلیب تصرف کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا دلوں اور ابصار کو تقلیب کرنے کا مطلب ان کو ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف پلٹ دینا ہے۔ اور تقلیب افتدہ کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے جس طرح چاہے تصرف کرے۔ باقی سمیع و بصیر تو وہ سمیع اور بصیر ہے۔ سمیع اس کو کہتے ہیں جو سمیع سے سموعات کا ادراک کرے۔ اور بصیر اس کو کہتے ہیں جو بصیر سے مریات کا ادراک کرے۔ یہ مطلب نہیں کہ سمیع کے بغیر سمیع ہے اور بصیر کے بغیر بصیر جیسا کہ مغز لہ کا خیال ہے۔ اور نہ سمیع بمعنی عالم ہے کہ وہ سموعات کو جانتا ہے جیسا کہ بعض نے اس طرح اس کی تویل کی ہے کیونکہ اگر یہ معنی کیا جائے تو العیا ذی اللہ اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ اور ایک اندھے بہرے میں مساوات لازم آتے گی۔ کیونکہ اندھا یہ جانتا ہے کہ آسمان سبز ہے لیکن دیکھتا نہیں۔ اور بہرہ جانتا ہے کہ جہاں میں مختلف آوازیں ہیں لیکن وہ سنا نہیں اس سے معلوم ہوا کہ سمیع اور بصیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سمیع اور بصیر علم سے ایک امر زائد ہے جس کا فائدہ اس کے علاوہ ہے جو علم سے معلوم ہوتا ہے

اشکال اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ سَمْع کا تصور اللہ تعالیٰ کے لئے کیسے کیا جاسکتا ہے جبکہ سَمْع عبارت ہے ہوا ممتوج کا اس عصب مفروش تک پہنچنا جو کان کے گہرے حصے میں بچھایا ہوا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس سے یہ مراد نہیں بلکہ سَمْع سے مراد ایک ایسی حالت ہے جسکو اللہ تعالیٰ کسی زندہ ہستی میں پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ زندہ ہستی آوازوں کا ادراک کرتی ہے۔ البتہ عام طور پر عادیۃ اللہ اس طرح جاری ہے کہ آواز کا ادراک عام طور پر اس وقت ہی ہوتا ہے جبکہ ہوا وہاں تک پہنچ جائے لیکن عقلی ملازمہ ان کے درمیان نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ مسموع کو بدن ان وسائل کے بھی سناتا ہے جیسا کہ اس کے دیکھنے کے لئے مواجہت مقابلہ اور شعاع وغیرہ کا لکھنا شرط نہیں جو عام طور پر عادیۃ البصار کے لئے ضروری ہوتا ہے الغرض کہ سَمْع و بصر دونوں صفات ذاتیہ حقیقیہ وجودیہ ہیں سے ہیں جو صفات سبع میں شمار ہوتی ہیں اور ان دونوں کا تعلق اس وقت ہوتا ہے جبکہ مسموع اور مبصر موجود ہو جائیں۔

حضرت امام ابن تیمیہؒ نے کہلے کہ ہر کمال جو ممکنات مخلوق میں پایا جاتا ہے تو وہ کمال اسی ذات خداوی کی طرف سے ہے اور یہ بات محال ہے کہ جو قائل کمال اور مبدع کمال ہے وہ اس کمال سے عاری ہو۔ بلکہ وہ اس کمال کا زیادہ حقدار ہے جب کوئی کمال مخلوق کے لئے ثابت ہوگا تو حق تعالیٰ اس کے ساتھ زیادہ حقدار ہے اور ہر نقص کہ جس سے مخلوق منزہ اور پاک ہے تو خالق تعالیٰ کا اس سے بطریق اولیٰ پاک اور منزہ ہونا ضروری ہے

صفات کی عینیت و غیریت اور تمہارے سامنے یہ بات عیان ہوگی کہ حق تعالیٰ کی صفات کو نہ تو عین ذات کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر ذات، اس مثال کو سامنے رکھو تو بات واضح ہوگی، تم دیکھو کہ ایک شعاع جو سورج کی شعاعوں میں سے ہے۔ اس کے بارہ میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بعینہ وہ نور عظیم ہے جو جرم شمس میں پایا جاتا ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے بالکل مغائر ہے جس طرح سیاہی سفیدی کپڑے سے الگ اور مغائر ہوتی ہے۔ بلکہ یہ شعاع اس نور کا تزلزل ہے جو جرم شمس میں موجود ہے۔ اسی طرح ذات حق سبحانہ و تعالیٰ جو مبدع ہے اپنے جمیع صفات کا اور صفات کا وجود ذات سے نازل (مرتبہ ثانیہ میں) ہے۔ لہذا عین الذات اور لا غیر الذات۔ برخلاف ممکن کے

کہ وہ اپنی حقیقت اور ذات میں وجود اور کمالات وجود سے عاری ہوتا ہے۔ اس کو وجود اور کمالات خارج سے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ زمین کو نور اور روشنی شمس سے حاصل ہوتی ہے۔ باقی رہے شرور و تقاض جو ممکن کے اندر پائے جاتے ہیں سو یہ اس وجہ سے ہیں کہ ممکن کے وجود خاص کا احاطہ عدم نے کیا ہوا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جس طرح مربع مثلث مستطیر مخروطی وغیرہ اشکال کو نور شمس جو زمین وغیرہ پر واقع ہوتا ہے اور مختلف اشیاء کے ساتھ جو اس کا احاطہ کرتے ہیں ان کی وجہ سے یہ اشکال بن جاتی ہیں، حالانکہ نور تو واحد بسیط ہے جو ممتد اور منتشر فی الافاق ہے۔

لیکن ایسی صورت میں مختلف اشکال اختیار کر لیتا ہے۔ بذاتہ تو نور شمس میں یہ اشکال موجود نہیں یہی حال شرور و قباح کا بھی ہے۔ کہ ذات باری تعالیٰ ان کے ساتھ اصلاً متصف نہیں لیکن وہ ان شرور و قباح کو ان کے محل میں ایجاد کر دیتا ہے۔ پس شرور و سب اللہ تعالیٰ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور خود وہ ان سے منزہ ہے۔ اور جو خوبیاں ہیں وہ تمام کی تمام اس میں موجود ہیں اور اس سے صادر ہوتی ہیں۔

حضرت مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے خیال میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا ثبوت اور یہ حکم لگانا کہ اللہ تعالیٰ فاعل بالارادہ ہے۔ اس کے لئے عالم کے عمدہ نظام اور تدبیر کامل اور علویات کا سفلیات کے ساتھ اور غیبیات کا شہادیات کے ساتھ ربط و ارتباط ملاحظہ کرنے کے بعد اور طرح طرح کے تقلبات و تصرفات کو ملاحظہ کرنے کے بعد یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ سب نظام جس طرح قائم ہے اس سے بہتر تصور میں نہیں آسکتا، اور اس پر حکم لگانا ضروریات عادیہ میں سے ہے جس سے کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا اس کا انکار ایسا ہی ہوگا جس طرح کوئی شخص کتابت کے عمدہ اور حسین نقوش کو جو اس فن کے حسن و رونق کے ساتھ انتہائی مطابقت رکھتے ہوں۔ ان کو ملاحظہ کرنے کے بعد یہ کہہ دے کہ یہ تو ارتعاشی حرکت سے سرزد ہوتے ہیں اور اتفاق سے اس فن کے قوانین کے ساتھ موافق ہو گئے ہیں۔ یا جس طرح کوئی شخص طبع اور موزون اشعار سن کر جو صنائع پر یغیر پر مشتمل ہوں، یہ کہہ دے کہ یہ تو شاعر سے بغیر سوچ و فکر اور بغیر قصد و ارادہ کے صادر ہو گئے ہیں شاعر کا خیال نہیں تھا کہ وزن و قافیہ کی رعایت

محذوہ ہو۔ اور بغیر مقتضی حال کی رعایت کے۔ یا بغیر اس کے کہ کسی قسم کے صنائع کا اعتنا کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ آواز اضطراب کی شکل میں صادر ہوتی ہے۔ اور اتفاقاً مختلف مخارج کی تقطیع ہو گئی اور متوالی الفاظ آگئے ہیں پھر ان کا لفظ ایسے وزن و قافیہ اور مقتضی حال کے مطابق ہو گیا ہے۔ یقیناً ایسا خیال کرنے والا شخص پاگلوں میں شمار کئے جانے کے قابل ہوگا۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے فرمایا ہے کہ کمالات اور خوبیاں سب کی سب وجودی ہیں اور وجود کے تابع ہیں اور وجود ہی ان کی اصل اور مصدر ہے۔ اسی لئے معدوم کسی کمال کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ شرور و نقائص تمام کے تمام عدمی ہیں۔ اور یہ عدم سے خالی نہیں ہی عدم ان کا منشا و ماخذ ہے مثلاً بصیر کمال ہے اور یہ ایک وجودی امر ہے اور علمی (اندھاپن) نقص ہے اور یہ عدم بصیر ہے۔ اور سمع کمال وجودی ہے اور صمم (بہرہ بن) عدم سمع نقص ہے، اور جو شخص بھی کسی کمال کی حقیقت کو تلاش کرے گا تو اس پر یہ بات ظاہر ہوگی، اس لئے ذات باری تعالیٰ میں کسی قسم کا نقص و قصور ممکن نہیں۔ کیونکہ ذات باری تعالیٰ مطلقاً تمام شوائب عدم سے منزہ و مبرا اور پاک ہے۔ اور ہر کمال اس میں مکمل طور پر موجود ہے کیونکہ وہ منبع وجود اور مخزن ہے۔

اور حقائق ممکنات جبکہ حدود و فاصلہ ہیں بین الوجود و العدم تو یہ نہ موجود مطلق (بجہت) ہیں اور نہ معدوم محض ہیں اس لئے ان میں دونوں باتیں غلط ملط ہیں یعنی خیر و شر کمال و نقص حسن و قبح کیونکہ یہ اس ممکن کے دونوں جانب کا اقتضاء ہے یعنی وجود کا اقتضاء تو خیر کمال اور حسن ہوگا اور عدم کا اقتضاء نقص، شر اور قبح ہوگا۔ اور یہ بات وجود اور عدم دونوں کے حق کا ایفا ہے پس وجود میں جمع اپنے تابع کے جو کمالات اور خیرات ہیں یہ صادر اور فائض ہیں جناب حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے عالم کے تمام اجزاء پر باوجود تفاوت کے یہ فیضان ہے۔ جیسا کہ سورج کا نور جمع اپنی صفات لازمہ یعنی حرارت و تنویر، وغیرہ کے فائض ہے تمام سموات اور ارضین پر اور جو کچھ آسمان میں سیارات علویہ ہیں اور جو کچھ زمین میں موالید سفلیہ ہیں سب کے سب پر باوجود ان کی قابلیت اور استعداد کے اختلاف کے۔

اگر آئینہ سورج کی محاذات میں ہو تو اس میں جو چمک اور روشنی ہوگی وہ اشجار و اجمار وغیرہ میں

کہاں ہو سکتی ہے اسی طرح اگر شفاف پانی ہو اور وہ سورج کے بالمقابل ہو تو اس کی جو حالت ہوگی وہ ہو اور غیرہ کی نہیں ہو سکتی، پس وہ نور جو سورج سے صادر ہو کر زمین آئینہ وغیرہ پر واقع ہوتا ہے اگر اس کے بارہ میں دریافت کیا جائے کہ کیا یہ سورج کا نور ہے، یا اور کسی چیز کا، تو باوجود اس کے کہ یہ نور زمین اور آئینہ وغیرہ سے بہت قریب ہے اور ان سے ملا ہوا ہے اور بادی النظر میں سورج لاکھوں کروڑوں میل دور ہے۔ لیکن اس کا جواب یہی ہوگا کہ یہ سورج کا ہی نور ہے لیکن یہ نور اس نور سے کئی درجہ متنزل اور کم ہے جو سورج کے جسم میں پایا جاتا ہے اور اس کی نسبت اگرچہ زمین کی طرف کی جاتی ہے لیکن اس نور کا زمام اختیار سورج کے قبضہ میں ہے۔ نہ اس زمین کے قبضہ میں جو اس نور سے منور ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس نور کا تعلق زمین کے ساتھ اس وقت تک ہی قائم رہتا ہے جب تک وہ سورج کے محاذات میں واقع ہو اور اس کے چلے جانے سے یہ روشنی بھی غائب ہو جاتی ہے، اسی طرح وجود اور اس سے اٹھنے والے کمالات اور خوبیاں جس ممکن میں پاتی جائیں اور جس مرتبہ پاتی جائیں، یہ حقیقت میں وجود باری تعالیٰ اور اس کے کمالات ہیں، حقیقت میں صرف اسی کے کمالات ہیں۔ ممکن کا اس میں صرف اتنا ہی حصہ جتنا جہ زمین کا ہوتا ہے سورج کے نور سے، اور یہی مسئلہ وحدۃ الوجود اور تعدد موجودات کا ہے جس کے قائل محققین ہیں، اور ممکن ہے کہ اس حقیقت کی طرف ان آیات و احادیث سے اشارہ نکل سکے۔ دَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ (اور تمہارے پاس جو بھی نعمت ہو سو وہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے) دَمَا دُمِيتْ اِذْ رُمِيتْ (لیکن اللہ تعالیٰ نے پھینکے) وَلٰكِنَّ اللّٰهَ دَمٰی (اور تو نے نہیں کنکر پھینکے) جب تو نے وہ کنکر پھینکے لیکن اللہ تعالیٰ نے پھینکے) اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک۔ الخیر کلمہ فی یدیک والشرائس الیلب۔ (کہ خیر سب کی سب تیرے ہاتھ میں ہے اور شر تیری طرف نہیں) بَلْکَلْ شِئْیْ مَا خَلَا اللّٰهُ باطل، وغیرہ (اور ہر چیز جو اللہ تعالیٰ کے سوا ہے سو باطل یعنی فانی زائل اور بے حقیقت ہے) اور اگر تم ذات حق کو بمنزلہ کمرۃ شمس کے فرض کرو۔ (اگرچہ یہ تشبیہ صرف ہمارے فہم ناقص کے لئے صرف تفہیم کے لئے ہے ورنہ ذات حق اس قسم کی تشبیہات و تمثیلات سے بلند و بالا ہے) اور نور عظیم جو جرم شمس میں ہے اس کو بمنزلہ وجود حق کے فرض کریں۔ اور وہ اشعد لازمہ جو اس شمس کے ساتھ لازم ہیں اور اس سے صادر ہوتی

ہیں ان کو مبزلہ صفات حق کے فرض کریں۔ اور ان شعاعوں کے اعیان خارجیہ پر واقع ہونے کو مبزلہ تعلق صفات واسماء کا مخلوقات کے ساتھ تصور کریں۔ اور یہ اعیان جو ضوء شمس سے روشن ہوتی ہیں ان کو مبزلہ حقائق امکانات خیال کریں جن کو اعیان ثابتہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور سورج کی روشنی اور حرارت جو اشیاء کو عارض ہوتی ہیں۔ اس کو مبزلہ وجود ممکنات اور ان کی صفات وجودیہ کمالیہ کے تصور کیا جائے تو تمہارے سامنے ربط حادث بالقدم کا عقدہ حل ہو جائے گا۔ اور بہت سے اشکالات سے رہائی حاصل ہو جائے گی۔

صفات اور حقائق الہیہ کے درمیان فرق — وجہ یہ ساق وغیرہ تشابہات کے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کے بارہ میں دو مسلک مشہور ہیں

۱) ایک تو عام سلف کا مسلک ہے جیسا کہ امام ترمذی اور بیہقی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ ان الفاظ کو اپنے ظاہر پر ہی محمول کیا جائے لیکن کیفیت کے بائیں تفویض الی اللہ کا طریق اختیار کیا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں لیکن ان کی کیفیت ہم کو معلوم نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے جینا اس کی شان عالی کے لائق ہیں اسی طرح یہ اس کے لئے ثابت ہیں۔ یہی مسلک جمہور سلف اور ائمہ اربعہ کا ہے،

۲) دوسرا مسلک عام متکلمین حضرات کا ہے کہ وہ ان الفاظ کو صفات اور معانی مناسبہ میں استعمال کرتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک لفظ سے خدا تعالیٰ کی کسی خاص صفت پر دلالت مراد ہوتی ہے

لیکن حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ان حقائق اور صفات کے درمیان ایک لطیف فرق بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیزؒ محدث دہلویؒ یَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ یعنی جس دن ظاہر کیا جائے گا اور پردہ اٹھا دیا جائے گا اس حقیقت سے جس کا نام ساق ہے اور اس حقیقت کی باقی تمام حقائق الہیہ کے ساتھ ایسی نسبت ہے جس طرح ساق کی باقی تمام اعضاء انسانیہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے تشبیہ اور اشعارہ کے طریق پر اس حقیقت کو اس نام کے ساتھ مسمیٰ کیا گیا ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ معلوم ہونا چاہئے کہ حقائق الہیہ عبارت ہے کمالات الہیہ کی جہات سے جو کہ عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور یہ حقائق صفات کے علاوہ ہیں۔ اس لئے کہ صفات کمال تمام کی تمام ان حقائق میں مجتمع ہیں۔ اس لئے کہ ہر کمال الہی تمام صفات کو اپنے تابع بنانے والا ہوتا ہے۔ یعنی صفات اس کمال کے ساتھ آتی ہیں، اور صفات کا جدا گانہ ظہور عالم میں نہیں ہوتا۔ مثلاً علم بغیر قدرت اور قدرت بغیر ارادہ کے ظہور پذیر نہیں، اور تینوں بھی بغیر حیات کے ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ برخلاف جہت کمال کے کہ ہر جہت اپنے ظہور میں منفرد اور مستقل ہے اسی وجہ سے یہ حقائق گویا برزخ ہیں ان صفات کے درمیان جو استقلال نہیں رکھتیں اور تابع محض ہیں۔ اور ذات کے درمیان جو اصل الاصول ہے۔ اور ہر طریق اور ہر وجہ سے استقلال کامل رکھتی ہے لامحالہ ان حقائق کو تشبیہ اور استعارہ کے طریق پر اعضاء کے نام سے سہی کیا گیا ہے اور فی الواقع عالم میں کوئی ایسی نسبت نہیں ہے جو حقائق الہیہ کی کامل نسبت کو ذات کے ساتھ ظاہر کر سکے بجز اعضاء کی نسبت کے جو ذات کے ساتھ ہوتی ہے اسی کے ساتھ اس کو ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اعضاء ذات کے کمالات کی جہات کے مظاہر ہیں۔ اور صفات کی طرح تابع اور غیر مستقل نہیں اور نہ ذات کی طرح مستقل متفرد اور یگانہ ہیں۔

پس شریعت مطہرہ میں ان حقائق کی تفصیلات وارد ہوئی ہیں ان میں چند چیزیں ہیں۔ وجہ عین ید یمین اصابع حقو (کمر) ساق، قدم اور دو صفتیں اور بھی ہیں جو ان حقائق کے ساتھ ملتی ہیں اس وجہ سے کہ وہ دونوں صفتیں بھی صفات کے اجتماع سے ہیئت وحدانیہ اختیار کئے ہوئے ظاہر ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ اعضاء کا حکم نہیں رکھتیں۔ اور وہ رداء اور ازار ہیں ان حقائق کو سمجھنے میں بہت کچھ افراط و تفریط واقع ہوا ہے ایک گروہ نے بید انشی کی وجہ سے ان حقائق کے فہم تک صحیح رسائی نہ ہونے کی وجہ سے تشبیہ کے ہلاکت انگیز گڑھے میں پڑ کر ان حقائق کو اپنے اعضاء و جوارح پر قیاس کیا، اور خدا تعالیٰ کے لئے شکل و صورت کے اعتقاد باطل میں مبتلا ہو گئے۔

یہ گئے خدایا اللہ عاقول الظالمون علو کبراً۔ اور دوسرے گروہ ایسا ہے جس نے تنزیہ کے قاعدہ کو محکم کپڑا اور ان حقائق کے اثبات کو تنزیہ کے منافی خیال کرتے ہوئے دورانہ کار تاویلات میں مبتلا ہو گئے۔ جو حقیقت میں ان حقائق کی

نفی اور انکار کے مترادف ہے تو ایسے لوگ بھی ان حقائق کے سمجھنے میں اہل تشبیہ کے ساتھ شریک ہو گئے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک گروہ نے اثبات کیا اور دوسرے نے نفی۔ لیکن محقق المہنت نے ان حقائق کی حقیقت کو سمجھا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کے اعضاء اس کی ذات کی معرفت کے بعد واضح ہوتے ہیں۔ چنانچہ صفات میں ہی حال ہے مثلاً حیوان کا علم ایک خاص طرح ہو تب انسان کا علم الگ رنگ رکھتا ہے۔ پرندوں کی قدرت دوڑنے والے جانوروں سے الگ ہوتی ہے،

بس اسی طرح الہ تعالیٰ کی صفات کے تصور کرنے میں اس کی ذات کی تشریح اور نزہت کی وجہ سے ہماری عقول اور ادہام ان صفات کے تصور سے عاجز ہیں۔ اسی طرح ان اعضاء کے تصور سے بھی ہم عاجز ہیں کیونکہ ان اعضاء کا حقیقی ادراک ہم کو اس وقت حاصل ہونے کا جب ہم ذات اعضاء کو پوری طرح جان لیں۔ جو محال ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہاتھ میں غور و تامل کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ سے بہت کچھ متفاوت اور مختلف ہوتا ہے اور اسی طرح انسان کا ہاتھ جدا ہے اور گھوڑے نیل وغیرہ کا ہاتھ الگ نوعیت کا ہے۔

جن و پیری کا ہاتھ الگ۔ اور فرشتہ کا ہاتھ ان سے الگ نوعیت کا، پھر اگر آئینہ میں منعکس ہونے والی صورت کو ملاحظہ کیا جائے اور اسی طرح پانی میں منعکس ہونے والی صورت کو دیکھا جائے تو وہ صورت بھی اعضاء و جوارح رکھتی ہے اور جو ایک شخص میں دایاں ہے وہ اس عکس میں بایاں نظر آئے گا اور بایاں دایاں بن جائے گا حالانکہ اس عکس صورت کے اعضاء و جوارح بالکل اصلاً اس شخص کے اعضاء و جوارح کی جو ہریت میں مشارک نہیں ہیں۔ چہ جائیکہ اجناس سافلہ میں شریک ہو سکیں۔ ان حقائق کا ذاتیات کے ساتھ (بالکنہ) سمجھنا بالکل ذات کی طرح محالات میں سے ہے۔ جس طرح ذات کا فہم ذاتیات کے بغیر انسان کے دسترس سے باہر ہے۔ اسی طرح ان حقائق کا فہم بھی اس کے حیطر فہم سے بالا ہے۔ البتہ بعض خواص اور جو غرضیہ اور لوازم سلبیہ اور ثبوتیہ کے ذریعہ اس کا کچھ نشان بتا دیا جاسکتا ہے۔

اشاعرہ نے بھی اگر ان حقائق میں سے بعض کو صفات شمار کیا ہے جیسا کہ وجہ اور عین، تو وہ اسی بنا پر کہ انہوں نے صفت کا معنی ماسوائے ذات لحاظ کیا ہے۔ اور اس طرح اصطلاح مقرر کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن شارع علیہ السلام کی اصطلاح زیادہ قابل اعتبار اور خالق اعتناء سے تعرض ان حقائق الہیہ میں سے قیامت کے دن دو حقیقتیں دوزخیوں پر بھی منکشف ہوں گی،

ایک ساق اور یہ موقف میں، اور دوسری حقیقت قدم ہے یہ دوزخ میں منکشف ہوگی۔ لیکن دوزخ والے ایسے ہوں گے کہ ان کی استعدادیں بالکل باطل ہوں گی اور ان حقائق کا صحیح ادراک وہ ہرگز نہ کر سکیں گے، اور وہ ہرگز ان کو اپنی نگاہوں سے پا نہ سکیں گے۔ اور نہ ان حقائق کا حق ادا کر سکیں گے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کشف ساق کے بعد باوجودیکہ یہ حقیقت ان حقائق عالیہ کی مانند بھی نہیں جیسا وجہ اور عین وغیرہ۔ لیکن وہ اس کا بھی ادراک نہ کر سکیں گے۔ ان کو ان کی عبادت کے امتحان کے لئے، اور ان کی ان توجہات کے لئے جو مظاہر کے پردہ میں اس حقیقت کی طرف انہوں نے نہ کیا ہیں سامنے لایا جائے گا، اور ان سے سجدہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ پس اگر ان کی عبادت تشریہ کے مقام تک پہنچی ہوگی اور مقبول ہو گئی ہوگی تو اس وقت بھی اسی کے مطابق سجدہ ممکن ہوگا۔ اور اگر یہ صرف مظاہر کی قید میں گرفتار ہو کر رہ گئے ہوں اور مقام تشریہ تک ان کی رسائی نہ ہو سکی ہو تو اس وقت ان سے اس مقام کی طرف توجہ ممکن نہ ہو سکے گی کیونکہ وہ وقت کسب جدید کا نہ ہوگا بلکہ مکررات سابقہ کے آثار کے ظہور کا وقت ہوگا۔

شیخ ابوسعید خدریؒ نے اس مقام میں یہ فرمایا ہے کہ کسی شئی کی سابق اس کا اصل ہو تا ہے جس پر اس شئی کا ڈھانچہ قائم ہوتا ہے جیسا کہ درخت کی ساق اس کا تپا ہوتا ہے، اور انسان کی ساق جس پر تمام بدن قائم ہوتا ہے، تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس دن حقائق اشیاء ظاہر ہوں گے اور ان اشیاء کے وہ اصول ظاہر ہوں گے جن پر وہ اشیاء قائم تھیں، اور اب ان لوگوں کی عبادات کو متمیز کیا جائے جو درحقیقت کسی اصل صحیح پر قائم نہیں تھیں، نہ خلاف مومنین کے جن کی عبادات صحیح اصل پر قائم تھیں ان دونوں

کو ایک دوسرے سے ممتاز کیا جائے گا۔
تجلیات کے متعلق ضروری بحث: حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ تجلی ہماری زبان (اصطلاح) میں بہت سے معانی پر اطلاق کی جاتی ہے جن کو تین قسموں یا تین صنفوں میں جمع کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تجلیات وجودیہ پر تجلی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور تجلیات وجودیہ کی حقیقت یہ ہے کہ وجود اپنے تحقق خارجی کے اعتبار سے مظاہر حیرتہ اور مظاہر امکانیہ میں ظاہر ہو۔ ہر منظر میں اس کا ظہور جدا اور خاص احکام اور متمیز اثر کے ساتھ ہوگا

(۲) تجلی کا اطلاق تجلیات شہودیہ پر بھی ہوتا ہے۔ ان تجلیات کی حقیقت یہ ہے کہ سالک جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف اپنی پوری توجہ اور ہمیت قلبی کے متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس کے سامنے حقیقت قصویٰ کا انکشاف متفرق الوان اور مختلف اصناف کے ساتھ ہوتا ہے تو اب ہر رنگ اور وضع جو اس کے سامنے منکشف ہوتی ہے تو اس کو تجلی کے ساتھ مسمیٰ کیا جاتا ہے اور یہ بات اس شخص کے اس علم اور معرفت کے مطابق ہی ہوتی ہے جو اس شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔

(۳) تجلیات کمالیہ پر بھی تجلی کا اطلاق کیا جاتا ہے ان تجلیات کمالیہ کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص جب نفسانی تقاضوں سے الگ ہو کر فانی فی اللہ ہو جاتا ہے اور اس کی طبیعت کے حجابات اس سے ہٹ جاتے ہیں تو ایسا شخص جب جبروت کی طرف مقدس طریق پر جب جھانکتا ہے یعنی توجہ کرتا ہے اور پھر اس حالت پر مداومت کرتا ہے تو اس کا نفس جبروت کے رنگ سے رنگیں ہو جاتا ہے اور اس پر مادہ اور تیار ہو جاتا ہے کہ جبروت کے احکام اس پر ظاہر ہوں۔ پھر اس پر جبروت سے ایک نشاۃ فائض ہوتی ہے اس کی نسبت نفس کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جس طرح اعراض کی نسبت جواہر کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کی نسبت مبادی جبروتہ کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جس طرح وجود ذہنی کی نسبت وجود خارجی کے ساتھ ہوتی ہے۔

اور یہ فائض ہونے والی چیز شیخ اور صورت ہوتی ہے سالک کے اس تصور و خیال کی جو اپنے حال میں متفرق ہو کر وہ خیال کرتا ہے کہ وہ حقیقتہ الحقائق کی طرف جھانک رہا ہے،

پھر جب اس نے اس سالک کے نفس کو دھانپ لیا اور اس پر ایک محیط لون کی طرح چھایا تو اب یہ ضرور کہہ کہ وہ شئی موجود فی الخارج جو جس کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے۔ تجلیات شہود یہ کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) ایک ان میں سے تجلی افغالی ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب سالک پوری طرح اپنی ہمت کو مجتمع کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس کی محبت ماسوی ابد سے زائل ہو جاتی ہے اور اس کی محبت اور نشاط صرف اللہ تعالیٰ کے اندر ہی منحصر ہو جاتی ہے۔ اور یہ حالت اس میں اچھی طرح راسخ اور کامل ہو جاتی ہے تو اس پر ایک حقیقت واحدہ کا انکشاف ہوتا ہے کہ جس کے قبضہ و تصرف میں منہ کرنا، دینا، مارنا نہ کرنا اور فقر و غنا وغیرہ جتنے تقلبات ہیں بندوں کے احوال اور خود ان کے وجود میں جب سے وہ پانی کے ایک حقیر قطرہ سے آگے بڑھ کر آہستہ آہستہ درجہ کمال تک پہنچتے ہیں اور پھر ان کی تربیت میں طرح طرح کے انعامات ظاہرہ و باطنہ صرف ہوتے ہیں۔ یہ باتیں اس حقیقت واحدہ کی طرف سے جانتا ہے اور اس مقام کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ توکل یعنی خدا تعالیٰ کی ذات پر پورا بھروسہ اور تفویض یعنی اپنے تمام کام اس کی طرف سونپنا۔ اور تسلیم یعنی اس کے ہر حکم و اشارہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا، اور اس جیسے احوال آتے ہیں۔

(۲) اور ان میں سے ایک تجلی صفاتی ہے۔ اور وہ یہ کہ سالک پر حقیقت واحدہ کے متعدد مظاہر میں ظہور کا انکشاف ہو۔ کبھی باعتبار تحقق اور وجود کے، اور کبھی کسی صفت کے طور پر مظاہر متعددہ میں اس کا ظہور ہو۔ جیسے سماع بصر حسن وغیرہ اور یہ مقام اپنے ساتھ کبھی اتحاد کے علم کو لاتا ہے بانی طور کہ سالک کو وحدت کثرت میں اور کثرت وحدت میں مندرج معلوم ہوتی ہے۔ اور کبھی دونوں باتیں اکٹھی ہوتی ہیں مزاحمت کے ساتھ اور کبھی بغیر مزاحمت کے سکون قلب اس کے ساتھ بسر ہوتا ہے۔

(۳) اور ان میں سے ایک تجلی ذاتی ہے۔ اور وہ حقیقۃ الحقائق کا انکشاف جیسا کہ وہ ہے لیکن نہ کسی آئینہ میں اور نہ کسی مظہر میں بلکہ بنفسہ اس کا انکشاف ہوتا ہے اور یہ مقام اپنے ساتھ حیرت کو لاتا ہے نیز اس مقام کا یہ تقاضا نہیں ہوتا کہ اس مقام میں شطح

یا اتحاد کے دقائق یا اندراج وحدت فی الکثرة یا اندراج کثرة فی الوحدة میں کلام کیا جائے۔
 اور یہ چاروں درجات توحید یعنی توحید محبت، توحید افعال، توحید صفات اور توحید ذات
 سب کے سب سالک کے مقامات ہیں جن کو سالک اس طرح تعبیر کرتا ہے اور ان درجات
 سے آگے اللہ تعالیٰ کی طرف یکے بعد دیگرے صعود و ترقی کرتا ہے۔

ایک قسم تجلیات کی تجلی صورتی بھی ہے۔ اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ اگر ایک شخص کامل
 ہے یا اس کا علم باللہ صحیح ہے اور وہ اپنی ہمت کو اس کی طرف حس مشترک میں مجتمع کر لے،
 تو تجلی کمالی سے اس پر کچھ رشحات مترشح ہوتے ہیں۔ اور جو صورتیں خزانہ میں مخزون ہوتی
 ہیں۔ ان میں سے وہاں ایک صورت منعقد ہو جاتی ہے اس ترشح کی وجہ سے جو صورت
 سے منزہ ہوتا ہے۔ اور یہ صورت اس کو امر و نہی کرتی ہے اور اس کے ساتھ لذیذ
 خطاب سے مخاطب کرتی ہے یا ناز و نیاز کا معاملہ پیش آتا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم نے اطلاع دی ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو (خواب میں) ایک نہایت
 حسین اور اچھی صورت میں دیکھا ہے جو کفارات درجات وغیرہ کے بارہ میں مجھ سے
 سوال کر رہی تھی۔

اس تجلی کی علامت یہ ہے کہ سالک اس کے ظہور کے وقت یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ
 اللہ تعالیٰ ہے اور اس حقیقت کا قلب اس صورت میں ہے لیکن اگر وہ صورت
 معظمہ ایسی ہو جس کو سالک دیکھتا تو ہے لیکن اس وقت وہ یہ اعتقاد نہیں رکھتا تو یہ
 تجلیات صورتیہ میں نہیں ہوگی بلکہ یہ ان واقعات (خوابوں) میں سے ہوگی جو سالک
 کی اطاعت کی قبولیت پر دال ہیں اور کبھی عالم مثال سے اس پانی کی صورت پر فیضان
 ہوتا ہے جو تمام موجودات عنصریہ کی اصل ہے تو اس کی حقیقت تجلیات کمالیہ میں سے
 ہوتی ہے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کے لئے درخت پر تجلی وارد ہوئی تھی اور جب پہاڑ
 جل گیا تھا۔ اور یہ تجلیات معنویہ کی اقسام میں سے ہیں۔ اور ان کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ
 تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسا معنی ظاہر ہو جس کو سالک سمجھتا ہے۔ اور اس سالک
 کا نفس اس کو برداشت کرنے اور اٹھانے کے لئے آمادہ ہوتا ہے۔ اور ایک وقت

نک اس کے رنگ سے رنگین ہوتا ہے۔

اور یہ بھی کئی طرح ہو سکتا ہے۔ کبھی سالک اس کو حیوان نبات یا جماد کی صورت میں دیکھتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے فعل کے لئے آئینہ کی طرح بن جاتا ہے۔ اور اس صورت کے حسن سے اس کے فعل کا حسن ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ علم اس پر غالب ہوتا ہے۔ اور وہ سالک اس سے شراب معرفت کے پیالے اپنے اندر اندھ صیلتا ہے اور مست ہو کر بعض اوقات مغلوب العقل بھی ہو جاتا ہے۔

اور کبھی یہ صورت وجود یا باقی صفات کے ظہور کے لئے مرآۃ اور آئینہ بن جاتی ہے تو یہ شخص ظاہر کے حسن سے مظہر کے حسن میں سرگردان ہو کر رہ جاتا ہے، اور ایسا شخص ملکوتی خاصیت کی وجہ سے مقدس جماعت میں شامل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ نفوس مقدسہ کے احوال ہوتے ہیں، یا ملائکہ یا عالم مثال کے۔

یا اس پر حیرتی صفت کا انکشاف ہوتا ہے جیسے اسماء اور تجلیات کمالیہ تو اب وہ آئینہ بن جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے لہجے ظہور کی خاص وجہ اور خاص حیثیت سے۔ اور اس پر اس کی وجہ سے ایک عجیب سا سکر طاری ہو جاتا ہے۔ اور کبھی اس پر معقولات ثانیہ کے قبیل کا کوئی معنی ظاہر ہوتا ہے۔ جیسا کہ تقدم و تاخر وغیرہ۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کے سینے حاضری، اور اس معنی کے ظہور سے ایک عجیب حال پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس پر سکر طاری ہو جاتا ہے۔ اور اس کا نفس خاص رنگ سے رنگین ہو جاتا ہے مثلاً کوئی شخص اپنی اس وحدت کو دیکھے جس کی وجہ سے عالم ناسوت میں وہ ظاہر ہوا ہے۔ اور اس وحدت کو آئینہ خیال کرے وحدت کبریٰ کے لئے۔ اور اس کے ساتھ پھر وہ پوری طرح خوش وقت ہوتا رہے۔ یا النعم کے حالات میں سے کسی حال کو دیکھے مثلاً نشاط حزن یا جرأة اور کم ہمتی وغیرہ اور اس سے اور حضوری سے ایک عجیب حال پیدا ہو جاتا ہے جیسا انس یا سبب یا ناز و نیاز یا اللہ تعالیٰ کے لئے ہر چیز کو قربان کر دینے کا جذبہ یا عشق وغیرہ۔ دراصل ان تجلیات کے لئے وہ لوگ مستعد ہوتے ہیں جو علم اور حال کے اعتبار سے ذکی ہوں اور حق کے ظہور کے لئے جلدی متاثر

ہونے والے ہوں۔ اور اس کے رنگ میں شدید طور پر رنگین ہوتے ہیں، اور بسا اوقات اس کے اہل باہم اکٹھے ہو کر آپس میں اللہ تعالیٰ کے افعال اور اس کی صفات کا مذاکرہ کرتے ہیں تو ان کے قلوب میں تجلیات معنویہ جوش مارتی ہیں۔ اور اس سے لطف اندوز ہوتے رہتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات گانا یا عشاق کی حکایات سنتے ہیں تو یہ ان کے قلوب میں عجیب حالات ابھار دیتے ہیں۔

اور کبھی کوئی عمدہ ظرافت آمیز شعر کی طرف کان لگاتے ہیں تو ایک بات دوسری بات کی طرف پہنچا دیتی ہے۔ اور یہ تجلیات صورتہ یا معنویہ مقامات نہیں جن میں بندہ اللہ تعالیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے بلکہ یہ نتیجہ ہوتا ہے اس کے مقام کا جو اس کے علوم استعداد اور حالات کے ساتھ ملتا ہے جس سے یہ نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

کتاب پر ایک اجمالی نظر خطبہ کتاب کے بعد حضرت مولانا شاہ رفیع الدینؒ نے سب سے پہلے اپنا تعارف کرایا ہے۔ اور اپنی نسبی اور علمی نسبت بیان فرمائی ہے۔ اپنے والد گرامی حکیم الامتہ حضرت شاہ ولی اللہؒ اور برادر کلان حضرت شاہ عبدالعزیزؒ سے تعلیم و تربیت حاصل کرنے کا ذکر کیا ہے۔ پھر علوم کشفیہ کی طرف اپنا میلان، شوق اور رغبت اور ان علوم کے تمام شعبوں کا حاصل کرنا اور ان میں کمال تک پہنچنا ذکر کیا ہے۔ پھر اس کے بعد موضوع کتاب کا تعین کیا ہے۔ یعنی مسئلہ وحدۃ الشہود اور وحدۃ الشہود، اور پھر حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ اور حضرت شیخ مجددؒ کا باہم اختلاف ذکر کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ۳۷ھ میں ایک رسالہ پر مطلع ہوا یعنی امام ولی اللہؒ کی زندگی کے آخری دو سال جب باقی تھے۔ اور پھر مصنف رسالہ حضرت مولانا غلام محیی صاحب بہارؒ پر اظہار افسوس کیا ہے کہ اس نے اس اختلاف کو حقیقی اختلاف تصور کر کے اپنے رسالہ کی تصنیف کے سارے مفروضہ کی عمارت کھڑی کی ہے۔

پھر شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ میں علمی مسائل کے اکثر اختلافات میں عموماً اور صوفیہ کرام کے باہم اختلافات میں خصوصاً لفظی اختلاف کا معتقد ہوں۔ حقیقی اختلاف کا نہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ مصنف رسالہ نے اپنے رسالہ کا نام

کلمات الحق رکھا ہے جس کو چار حصوں پر مرتب کیا ہے۔ ایک تبصرہ۔ ایک مسئلہ ایک تکمیل اور ایک تذکیل، پھر فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ نے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے تلمیذ سیدی شرف الدینؒ اور بعض دیگر حضرات کی عبارات کو سمجھنے میں غلطیاں کی ہیں۔ پھر مسئلہ وحدۃ الوجود تو مشہور اور مخدوم آفاق ہے اس کو ماننے والے، اور اس کے متعلق بحث و تحقیق کرنے والے بے شمار لوگ ہیں۔ جبکہ وحدۃ الشہود ابھی

تک اس درجہ کو نہیں پہنچا۔ پھر شاہ رفیع الدینؒ نے اپنی کتاب کا نام فیض بالحق رکھا ہے جس کا لقب دمع الباطل ہے،

صاحب رسالہ نے اپنے رسالہ کے پہلے حصہ تبصرہ کو نصیحت سے شروع کیا ہے۔ شاہ

رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ دراصل یہ نصیحت نہیں بلکہ فصیحت ہے،

صاحب رسالہ نے ان دونوں مسئلوں کا عقائدِ دینیہ ضروریہ میں سے ہونے کا انکار کیا ہے، حالانکہ یہ بات صریح غلط ہے۔ کیونکہ اگر قوتِ علمی اور قوتِ عملی کی تکمیل دین کے بنیادی مسائل میں سے ہے، تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ یہ دونوں مسئلے اس سے خارج ہوں، ایمان تو تصحیح عقائد اور تہذیبِ فرائض عقلیہ اور علیہ کا نام ہے۔ اور ربطِ بین الصانع والمصنوع کی حقیقت کی معرفت بھی لازم ہے۔ جو اس مسئلہ کی اصل حقیقت ہے۔ یہ مسئلہ صرف سلوک و تصوف کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ یہ کلامی مسئلہ بھی ہے، دین کے تین اجزاء ہیں ایمان جس کی تفصیل علم عقائد میں بیان کی جاتی ہے، اسلام جس کی تفصیل پر علم فقہ مشتمل ہے، احسان یہ علم سلوک میں بیان کیا جاتا ہے۔ اسلام بدون ایمان کے معتبر نہیں۔ اور احسان ان دونوں کا ثمرہ ہے۔ ان تینوں علوم کے مسائل دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) وہ جو نصِ شارع سے معلوم ہوتی ہیں اور حاملینِ ملت کا ان میں اختلاف نہیں ہوا، (۲) وہ جن کی اصل تو شارع کی نص سے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کی تفصیل مجتہدین کے تلاحق افکار سے واضح ہوتی ہے۔ قسم اول کے مسائل جیسا وجود واجب ثبوت صفاتِ باری تعالیٰ علم، قدرت، ارادہ، قرآن کا کلام الہی ہونا ویت باری تعالیٰ وغیرہ ہیں۔ اور قسم ثانی کے مسائل مثلاً وجودِ عین ذات ہے یا زائد صفات عین ہیں۔ یا غیر کلامِ نفسی اور لفظی میں فرق۔

ازل میں کلام واحد ہے یا متعدد، اللہ تعالیٰ کا علم بالجزئیات وجہ جزئی کے ساتھ ہے یا وجہ کلی کے ساتھ بقا، اور تکوین آیا یہ صفات زائدہ ہیں یا لایہ امور اعتباریہ ہیں وغیرہ انصاف کی بات یہ ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود قسم ثانی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، وحدت وجود کی اصل کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ تفصیل و تشریح ائمہ فن کے اجتہادات سے ثابت ہے۔ کیونکہ اجتہاد صرف فقہیات ہی میں منحصر نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ ہر علم و فن میں جاری ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ نے فرمایا ہے۔ "اذلیس الاجتہاد منحصراً"

فی الفقہ المصطلح بل لہ عموم فی کل فن، نعم لکل فن طریق علیحدہ فی الحاق المسکوت
بالمناطق "عقبات مطہر" (جدید)

بعض مسائل اگرچہ اپنی اصل کے اعتبار سے غیر ضروری ہوتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات ان مسائل
میں بحث ناگزیر ہو جاتی ہے، جبکہ سائلین کے سوالات اور شکالات وارد ہونے لگتے ہیں،
اور جبکہ شکوک و شبہات کے دلدل میں وہ پھنس جاتے ہیں۔ اور اگر ان کے سوالات کے
جوابات نہ دیئے جائیں اور ان کے شکوک و شبہات رفع کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو
ان کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ ہوتا ہے (اس کی مثال سابقہ تاریخ میں مسئلہ خلق قرآن
ہے۔ جو آجکل ہم لوگوں کو بظاہر فضول سی بحث معلوم ہوتی ہے لیکن اس مسئلہ نے
اپنے زمانہ میں بڑے بڑے فتنوں کے طوفان کھڑے کئے اور ہزاروں آدمیوں کی جان
لی، علماء کا فرض ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر اصلیت کو ظاہر کریں۔ امام احمد بن حنبلؒ نے
اس مسئلہ میں چار حکومتوں کا ابتلاء گزارا ہے اسی طرح ہمارے زمانہ میں مسئلہ حیاۃ النبی
جب چھڑا تو اس نے بہت سے لوگوں کے خیالات کو متزلزل کر دیا۔ اگرچہ عقائد کے
بنیادی مسائل کے ساتھ اس کا اتنا زیادہ تعلق نہیں، لیکن پھر بھی لوگوں کے گمراہ ہو جانے
کا خطرہ ضرور ہے اس لئے علماء کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ایسے موقع پر اصل حقیقت سے
نقاب کشائی کر کے لوگوں کے ایمان و عقائد کی حفاظت کریں)

تکمیل ظاہر اور باطن دونوں کے اعتبار سے ضروری ہے۔ سلوک و احسان کا تعلق دونوں
سے ہے۔ اور یہ مسئلہ وحدۃ الوجود بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس کی نسبت اور تعلق حقائق
کے ساتھ ایسی ہے جس طرح علم کلام کا تعلق عقائد۔ اور فقہ کا اصول فقہ، اور میزان
(منطق) کا دلائل، اور عروض کا اشعار کے ساتھ۔

علم کلام کا اشرف و افضل حصہ الہیات ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات و ثبوت
اور احوال واجب سے بحث کی جاتی ہے۔ اور ان تمام احوال میں محمود اثبات وحدت
و توحید ہے۔ وحدت کے لئے کوئی مناط ضرور ہوگا۔ وہ مناط یا تو
وجود ہوگا انہ واحد یس غیر موجوداً۔ اور یہ کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ کُلُّ شَیْءٍ

هَٰلِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ اَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَّا خَلَا اللّٰهَ بَاطِلٌ“ یا منط و جوب ہوگا، یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی واجب ہے لیس غیرہ واجباً۔ یہ درجہ بھی کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ اللہ الصدہو الغنی یا منط توحید خلق ہوگا | قرآن و سنت میں ان کا اس کثرت کے ساتھ ذکر ہے۔
یا تنبیر | کہ بیان کی ضرورت نہیں
یا استحقاق عبادت

وحدت کی یہ تمام اقسام کتاب و سنت میں موجود ہیں۔ البتہ بعض اقسام کی زیادہ تشریح و تفصیل نہیں خود صاحب رسالہ بھی اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ دونوں مسائل کا تعلق ربط حادث بالقدیم سے ہے، اور شاہ رفیع الدین اس پر یہ اضافہ فرماتے ہیں کہ بلکہ بہت سے علوم شرعیہ اس پر موقوف ہیں جو کہ شریعت کے لب لباب ہیں پھر یہ معلوم کرنا کہ صلح اور مصنوع کے درمیان کس قسم کا علاقہ ہے۔ غیریت محضہ یا عینیت محضہ یا ان میں سے کوئی بھی نہیں۔ صاحب رسالہ ایک حد تک عینیت کا انکار کرتا ہے۔ اور حضرت شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ پہلے اس عینیت کی حقیقت اور اس کا محل اور مرتبہ سمجھنا چاہیے۔ پھر کلام کو سمجھنے کے اصول ذکر کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ کلام کو سمجھنے کے چار مراتب ہیں۔ تفسیر۔ تاویل۔ اعتبار۔ اور محل کلام علی غیر محل۔ پھر فرماتے ہیں کہ وحدت وجود کو کلام الہی اور سنت نبوی کے الفاظ سے سمجھنا یہ درجہ تفسیر و تاویل میں ہے۔ اور بڑی تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کرتے ہیں، صاحب رسالہ اس کو صرف مکشوفات اولیاء اللہ میں سے بتلاتا ہے،

اور یہ کہتا ہے کہ اشارہ سیر و سلوک میں سالکین میں سے بعض پر وحدت وجود کا مکشوف ظاہر ہوتا ہے۔ اور بعض پر وجہ شہود ظاہر ہوتا ہے۔ صاحب رسالہ نے اس مسئلہ کے بارہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ قدما و صوفیہ نے جو اہل صحو و افادہ تھے، اس مسئلہ میں تصریح یا تمسحاً تکلم نہیں کیا۔

شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ کو خط عظیم واقع ہوا ہے، جب کتاب و سنت میں تصریحاً معیت اور احاطہ قرب وغیرہ مذکور ہیں تو صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؓ اور

ان کے اتباع کیسے اس کے قائل نہ ہوں گے جبکہ قدامہ نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہیں۔ اور بلا کیف و تشبیہ کا قول کرتے ہیں۔ اور جناب باری تعالیٰ کی تجلی کے صور اور مظاہر میں قائل ہیں۔

پھر شاہ صاحب نے متقدمین کا اس مسئلہ کا قائل ہونا ذکر کیا ہے۔ اور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ اس مسئلہ نے شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع کے زمانہ سے شیوع پکڑا ہے یہ بھی غلط ہے بلکہ مسئلہ تو صحابہؓ تا بعینؓ اور قدامہ کے وقت سے موجود و معلوم تھا لیکن وہ لوگ بوجہ قرب زمانہ نبوی کے اور بوجہ کمال سکینت کے اس مسئلہ کی تفتیح و تفصیل میں مشغول نہیں ہوئے اور نہ ان کو ضرورت تھی، اور نہ وہ ان اصطلاحات کے محتاج تھے، البتہ ادوار کے اختلاف سے اور حالات کے بدلنے سے اس کی ضرورت پڑی، (حضرت امام ولی اللہؒ نے اپنی کتاب ہمعات میں بیان فرمایا ہے کہ سلوک و ریاضت کے کئی دور گزرے ہیں اور ہر دور میں طور طریقے مختلف رہتے ہیں ہر دور کی ضروریات اور احوال کا خاص تقاضا ہوتا ہے (بتفاوت الاحوال بتفاوت الاحکام مشکوٰۃ شامی ہے)

البتہ شیخ اکبرؒ کے دور کے بعد سے اس مسئلہ کا مالہا و ما علیہا خوب بیان ہوا، اور اس کی پوری تفصیلات کو شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع نے واضح کیا، صحیح بات اور غلط کا امتیاز کیا، اور جن باتوں میں اشتباہ کے امکانات تھے ان کو کھول دیا۔ بعض حضرات نے فی الواقع اس مسئلہ کو سمجھنے میں غلطی کی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جہاں کوئی غلطی کرے تو سرے سے اصل بات کا ہی انکار کر دیا جائے اور اس کو اصلاً ہی رد کر دیا جائے۔ (حضرت مولانا شاہ حاجی محمد امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے خوب فرمایا ہے کہ ”اگر کسی عمل میں عوارض غیر مشروع لاحق ہوں، تو ان عوارض کو دور کرنا چاہیے نہ یہ کہ اصل عمل سے انکار کیا جائے، ایسے امور سے منع کرنا خیر کثیر سے باز رکھنا ہے (شائم امدادیہ ص ۶۵)۔ درحقیقت ایسے معاملات میں سرے سے انکار کر دینا بھی اصل مسئلہ میں غلطی کرنے کی طرح گمراہی ہوگی، اور ایسا کرنا ضلالت کا موجب ہوگا۔

حق بات اعتدال کا راستہ اختیار کرنا ہے۔ اس پر شاہ رفیع الدین امام سینا دہلوی کا قول نقل کرتے ہیں کہ افراط و تفریط ہر معاملہ میں خواہ اعتقادی ہو۔ یا علمی اور اخلاقی مذموم ہے۔

اور اعتدال و توسط (یعنی اقتصاد و میانہ روی) ہی محمود ہے،

اس کے بعد شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ توحید ایمانی جس طرح اصل مراتب میں درجہ بالا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اعمال صالحہ کی امداد بھی ضروری ہے۔ اسی طرح توحید عرفانی بھی مراتب عرفانی میں اصل ہے لیکن اس کے ساتھ احوال سینہ اور کوائف صالحہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اور توحید وجودی بدون کمال اتباع کے میسر نہیں ہوتی، (دیگر ائمہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے حضرت مجدد کے علاوہ شیخ ابوسعید محمدی نے تحفہ مرسلہ میں فرمایا ہے کہ توحید وجودی کمال اتباع کے بعد قرب کا ذریعہ بنتی ہے،

نیز حضرت خواجہ خورشید نے بھی اپنے رسالہ پر تو عشق۔ اور رسالہ وحدت وغیرہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی الجیز الکثیر و دیگر کتب میں قرب فرائض۔ قرب نوافل اور قرب وجود کی بحث کر کے یہ بات سمجھائی ہے قرب کا مطلب غفلت کے یروں کا اٹھنا اور حقیقت کا انکشاف نام ہے

تو خود حجاب خودی حافظا از بیان خیر مارا تو بامان کہ تا ما۔ باخویشتم بہت پرستیم،

بجدا غیر خدا در دجہا نیست کے صد دلیل ست ولے افتازان نیست از دیوان خواجہ

تو بجز قدم بودی ما شبہ نامکان بابا تو چنانیم کہ گوئی ہمہ ماتیم معین الدین اچری

در عالم توحید نہ یاریم و نہ اغیار اُن لحظہ کہ از پردہ ہستی بدر آئیم

بیا کہ سوختن و ساختن و گرم شدن بیا موزیم درین سرائے فنا فرصت شرر دایم۔ امیر

پھر اس کے بعد بڑی تفصیل کے ساتھ شاہ رفیع الدین نے بحث کی ہے اور دیگر ائمہ کرام نے

اس مسئلہ وحدۃ الوجود پر جو دلائل عقلیہ و نقلیہ ذکر کئے ہیں ان کو بیان کیا ہے۔ پھر حضرت

شاہ ولی اللہ کی دلیل بیان کی ہے اور شاہ ولی اللہ کی اپنی تشریح پھر شاہ رفیع الدین نے

اس مکتوب مدنی دالی دلیل کی مکمل تشریح اور شرح از خود بیان فرمائی ہے۔

ممکن کا ربط واجب کے ساتھ۔ تنزیلات اجمالی علمی اور پھر تفصیلی۔ تنزل واجبی خارجی وغیرہ

کی علمی بحث اور دلائل۔ پھر حضرت شیخ مجدد کا کلام ان کے مکتوبات سے نقل کیا ہے اور

کی تمثیل اور تشریح کی ہے۔ پھر شاہ رفیع الدینؒ نے وجود کا مفہوم اور معنی اور اس سلسلہ کے اشکالات وغیرہ مختلف عنوانات علیحدہ علیحدہ پیرایوں میں ذکر کئے ہیں وجود انتراع طرف ذہنی خارج۔ معقول ماہیت وجود منبسط عقل کی تشریح، اور پھر صاحب رسالہ نے علی طور پر کہاں کہاں ٹھوکرین کھائی ہیں۔ اور اکابر کے کلام سے صاحب رسالہ نے جو مغالطات دیئے ان کا بیان اور مختلف نکات بیان فرمائے ہیں۔ اس کے بعد مسئلہ وحدۃ الوجود کی حقیقت اور اختلاف تعبیرات اور صاحب رسالہ کو جو غلطیاں لگی ہیں اس کا ذکر کیا ہے۔ اور تطبیق بیان کیا ہے، اس کے بعد صاحب رسالہ نے شیخ اکبرؒ کے حوالہ سے ایک مغالطہ آمیز سی بات کو کی ہے کہ شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع کو یا یہ کہتے ہیں کہ اشیاء خارجیہ اور ذہنیہ، کلیہ اور جزئیہ، جواہر، اعراض، بالبدانہ ایک چیز پر مشتمل ہیں کہ اس کی وجہ سے یہ اشیاء ایک دوسرے سے جدا احکام و آثار رکھتی ہیں، اور اپنے تحقق میں یہ ممتاز ہیں۔ اور اس چیز کو کبھی تو ماہیت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی تعینات اور کبھی وجودات خاصہ سے۔ اور یہ فرماتے ہیں کہ ہم کو کشف کے نہایت ہی اعلیٰ مرتبہ سے معلوم ہوا ہے کہ تمام اشیاء بطرح اپنے وجودات خاصہ میں ہم افتراق اور امتیاز رکھتی ہیں۔ اسی طرح یہ ایک امر واحد میں جو درحقیقت مثلاً انتراع وجود بمعنی دن و حصول اور مبداء ترتب احکام و آثار بھی ہے۔ یہ اشیاء اس میں بھی اشتراک رکھتی ہیں پس وہ امر وہی ہے جو متعین ہوا ہے ان تعینات کے ساتھ اور مقید ہوا ہے ان تقیدات کے ساتھ، اور ظاہر ہوا ہے ان مظاہر میں۔ اور وہ امر حقیقۃ الحقائق، اور ذات الہی ہے، اور یہ تمام تعینات تقیدات ظہور شیون و کمالات ذات ہیں شاہ رفیع الدینؒ نے اس مغالطہ انگیزی کا رد کیا ہے۔ اور واضح کیا ہے کہ یہ اتحاد و عینیت ذات بحت اور ذات صرافت کے ساتھ نہیں ہے۔ اس اتحاد و عینیت کا محل و مقام اور ہے۔

صاحب رسالہ کو اس بارہ میں بہت کچھ غلط فہمیاں ہوئی ہیں۔ شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے ان کا پردہ چاک کیا ہے، شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ ذات الہی سے کیا مراد لیتے ہیں ایا مرتبہ ذات من حیث الاطلاق مراد لیتے ہیں یا مرتبہ الوہیت، دونوں شقوں میں وجود منبسط کو ذات الہی کہنا غلط ہے اور پھر اس بات کو بادل لائل ثابت کیا ہے۔

صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ ذات مقدس خود کو مختلف صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ اور ہر صورت میں اپنی شیون اور صفات، تعین اول اور ثانی میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں یہ ظہور اور اظہار درست ہے لیکن نہ اس طرح کہ اشتراک و تعدد ظہور بے واسطہ ذات کی طرف راجع ہو۔ بلکہ اس کی طرف ظل اور صادر اول کے واسطہ سے راجع ہوتا ہے۔ اور یہی مسلک و مذہب حضرت امام مجددؑ کا بھی ہے۔ پھر مکتوبات سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے۔ جس سے حلول و اتحاد و تلون ذات کی نفی ثابت ہوتی ہے۔

پھر شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ محاورات میں وجود کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے۔ ۱۔ (۱) معنی مصدری بمعنی کون و حصول (۲) ہر چیز کی خاص حقیقت پر وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ (۳) وجود منبسط پر جس کو صوفیہ نفس رحمانی صادر اول بطریق ابداع کہتے ہیں (۴) وجود اول الاوائل یعنی وجود حق یا ذات بحت پر کیا جاتا ہے۔

جب صاحب رسالہ کہتا ہے کہ اول مراتب لا تعین اور ذات بحت ہے اور موجودیت اس مرتبہ کی بذاتہ ہے اور اس کا امتیاز ماعداسے جو کہ عدم ہے، یہ بھی بذاتہ ہے، تو شاہ رفیع الدین صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں بھی صاحب رسالہ کو غلطی لگی ہے کیونکہ وجود جو کہ مقابل عدم کے ہے وہ اس سے متاخر مرتبہ ہے۔ پھر اس کو مدلل طور پر ثابت کیا ہے پھر مرتبہ ثانیہ اس کے تنزل کا مرتبہ ہے علما شان کلی کے ساتھ جو جامع ہے تمام شیون الہیہ اور کونیہ کو اس کو وحدت، حقیقت محمدی، تعین اول بحضرت اجمال وغیرہ سے ذکر کرتے ہیں۔ اور پھر حقیقت محمدیہ کو واضح فرماتے ہیں مرتبہ ثالثہ مرتبہ تنزل علی تفصیلی ہے۔

اور مرتبہ رابعہ تنزل عینی ہے ظہور آثار و احکام، لہذا کل، اس کو مرتبہ وجود منبسط نفس کل نفس رحمانی نفس ہیولی اور ظاہر وجود کہتے ہیں۔

مرتبہ خامسہ شخص اکبر اور انسان کبیر کا مرتبہ ہے

ذات حق کا ظہور وجود منبسط میں شیون فعلیہ وجودیہ کے ساتھ تجلی اعظم کہلاتا ہے اور ذات حق کا ظہور وجود منبسط میں شیون انفعالیہ امکانیہ کے ساتھ عالم کائنات ہے جو تنزل ثلاثہ کو شامل ہے۔ یعنی عالم ارواح، عالم مثال اور عالم شہادی۔

اور صور کو نیہ خارجیہ حاکی ہیں مرتبہ اعیان ثابتہ علیہ سے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان ثابتہ جو مرتبہ حضرت علم میں ثابت اور مستقر ہیں وہ وجود منبسط میں صور خارجیہ کے طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اور مختلف اثار کا مصدر بن جاتی ہیں۔ ان کا وجود ایک لحاظ سے خارج میں بھی ہوگا جیسا کہ مثلاً زید جو خارج میں موجود ہے جب کوئی آدمی اس کا ذہنی تصور کرتا ہے تو وہ دونوں جگہ موجود ہوتا ہے۔

ایک عقلی وجود اور دوسرا خارجی وجود کے ساتھ

شیخ اکبر رحمہ اللہ کلام الایمان مائتہ راسخۃ الوجود کا مطلب یہ ہوگا کہ شیون انفعالیہ جس جہت سے ان کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ وہ علم میں ثابت ہیں حضور علی کے اعتبار سے خارجی وجود نہیں رکھتی، کیونکہ ان کا خارجی وجود تو الفکا کہ اور خبر و ج سے ہوگا، جو جہل کو مستلزم ہے العیاذ باللہ صاحب رسالہ صوفیہ کے وجود خارجی کی نفی کو اسی معنی پر چسپاں کرتے ہیں، ورنہ خارجی وجود کا انکار تو بدامت کا انکار ہے جو کسی عقلمند سے متصور نہیں ہو سکتا۔

صاحب رسالہ نے کہا ہے کہ یہ جو مراتب وجود و تنزل ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مرتبہ کا نام اور صفت خاص ہے اس مرتبہ کے ساتھ جو دوسرے مرتبہ میں نہیں پائی جاتی۔ پس مرتبہ الوہیت کے اسم کا اطلاق جیسے اللہ اور رحمان کا اطلاق مراتب کو نیہ پر عین کفر اور زندہ ہوگا، شاہ رفیع الدین اس کی تائید کے لئے حضرت مجدد صاحب کے مکتوب سے حوالہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ مراتب تنزل الوجود کے لئے الگ الگ اسم ہے جو مختص ہے اس کے ساتھ اور احکام ہیں جو کسی دوسرے مرتبہ میں نہیں پائے جاتے پس وجوب ذاتی اور استغناء ذاتی مختص ہے اس مرتبہ اور الوہیت کے ساتھ۔ اور امکان اور افتقار ذاتی مختص ہے مرتبہ کون اور فرق کے ساتھ۔

مرتبہ اولی ربوبیت اور خالقیت کا مرتبہ ہے اور ثانیہ عبودیت اور مخلوقیت کا، اب اگر ان میں سے ایک کا اسم دوسرے پر اطلاق کیا گیا تو یہ زندہ محض اور کفر خالص ہوگا۔ اور تعجب ہے بعض ملاحظہ اور زندہ پر کہ وہ ان مراتب کو باہم مختلط کر دیتے ہیں۔ اور ایک مرتبہ کے احکام دوسرے مرتبہ پر اطلاق کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ ممکن کہ واجب کی صفات کے

ساتھ اور واجب کو ممکن کی صفات سے موصوف کرنے لگ جاتے ہیں، شاہ رفیع الدین صاحب فرماتے ہیں کہ تنزلات وجود صوفیہ موحدین کے نزدیک متخالفہ الحقائق والاثار ہیں اور ان کا قبولیہ حق میں اشتراک ان کو کیسے متحد الاثار والاحکام بنا سکتا ہے۔ مثلاً ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ قاتل و مقتول دونوں کا قیام حمیت کے ساتھ ہے، لیکن یہ ان کو متحد الاثار نہیں بنا سکتا۔ اور اسی طرح ایک لفظ کی وجہ سے اجزاء دائرہ کو وضع و جہات میں تجد و جہات میں دیار شمال و جنوب فوق و تحت قدام و خلف وغیرہ متحد نہیں بنا سکتا اب حضرت شیخ مجدد کارد اور شیعہ صوفیہ محققین کی طرف راجع نہیں، کیونکہ وہ ممکن کو عین واجب نہیں جانتے۔ اور نہ ایک کے صفات کو دوسرے پر محمول کرتے ہیں۔ درحقیقت حضرت شیخ مجدد کی تشیع اور تشید ان زنادقہ کی طرف راجع ہے جو صوفیہ کے لباس میں جلوہ گر ہو کر شرائع کی نفی کرتے ہیں۔ اور عبادت کا انکار کرتے ہیں۔ اور رب العزہ کی تعظیم بھی ان کا مقصود نہیں ہے۔ اور اگر کیں صوفیہ محققین کے کلام میں کچھ ایسے موہم الفاظ کہیں آئے ہوں تو ان کو عنایت بلا کیف پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ قرب و معیت احاطہ اور تمام صفات میں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ حضرت مجدد صوفیہ محققین کو جو وحدۃ وجود کے قائل ہیں۔ اہل نجات میں شمار کرتے ہیں جیسا کہ آپ کے مکتوبات سے عیاں ہے، کیونکہ اس قسم کے مسائل جو ذات اور صفات سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں خطا کشفی یا خطا عقلی اگر تسلیم کی جائے تو یہ بات نجات سے بہت دور ہوگی چہ جائیکہ قرب الہی، ایسے لوگوں کو نصیب ہو۔

اور اس بارہ میں خطا کو خطائے اجتہادی پر جو فروعات میں ہوتی ہے، قیاس نہیں کرنا چاہیے کہ اس کی وجہ سے وہ معذور سمجھے جائیں۔ بلکہ یہ خطا مجسمہ اور معتزلہ کی طرح منجر بکفر و بدعت ہوگی۔ والعیاذ باللہ

اس کے بعد مسئلہ وحدۃ الشہود کے بارہ میں صاحب رسالہ برعم خویش مجدد کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ یہ مجدد کے مکشوف کے مطابق ہے، لیکن صاحب رسالہ نے جو بات کہی ہے وہ درست نہیں کیونکہ اس نے اس امر کے بارہ میں جو ماہر الاقیار میں الاشیار ہے، اور وہ امر جامع جو مبداء آثار و احکام ہے، ان کے تعین کرنے

میں غلطی کی ہے۔ صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ وہ امر جامع حقیقۃ الحقائق اور ذات مطلق ہے تعالیٰ شانہ، اور وہ امر باب الامتیاز ظہور شان ہے از شیون ذاتیہ او شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ امر جامع جمیع موجودات میں جو مبدأ آثار و احکام ہے وہ وجود عام ہے نہ حقیقۃ الحقائق اور ذات مطلق، کیونکہ وہ حکم اشترک کے قبول کرنے سے اجل ہے، پھر اس کو مفصل طریق پر ثابت کیا ہے۔ پھر صاحب رسالہ نے مسئلہ صفات ثانیہ کا ذکر بھی طرہ ہے جو شیخ اکبرؒ اور شیخ مجددؒ کے درمیان مختلف فیہ شیخ اکبرؒ صفات کے زائد علی الذات ہونے کے قائل نہیں اور شیخ مجددؒ زائد ہونے کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ اگرچہ زائد ہیں لیکن غیر ذات بھی نہیں لایعین ولا غیر نہیں جیسا کہ عام متکلمین کرام کا مسلک ہے۔

اس کے بعد شاہ رفیع الدینؒ نے مسئلہ تطبیق کا ذکر کیا ہے۔ سب سے اول مرتبہ ذات کا بیان کیا ہے کہ یہ مرتبہ تمام اسماء صفات نسب و اضافات سے معزاً ہے۔ دوسرا مرتبہ شیون و قابلیت جمیع صفات کا مرتبہ ہے، اس کے بعد نہایت دقیق و عمیق بحث ہے۔ جو پوری طرح کتاب پر پڑھنے کے بعد ہی ذہن نشین ہو سکتی ہے۔ الفرض کہ شیون و صفات کا فرق۔ بہا و عمار کی بحث۔ حقیقت محمدیہ، صادر اول، تعین اول و وجود منبسط تجلی اعظم۔ شخص اکبر مسئلہ ظل و اصل، انسان اکبر، نزلات خمسہ ظاہر و منظر کا فرق۔ معدوم و موجود مطلق و مقید عدم کی تحقیق و وحدیت و احدیت نفس رحمانی، خلق شر و نسبت شرالی الباری تعالیٰ کے مسئلہ کی وضاحت، صفات ذاتیہ حقیقیہ اور صفات اضافیہ۔ اتحاد و امتیاز کے بارہ میں شیخین (شیخ اکبر و شیخ مجددؒ) کے خیالات و عبارات عینیت کے بارہ میں سیدی شرف الدین کی توجیہات سبع کا بیان، اور مزیدہ سات توجیہات شاہ رفیع الدینؒ نے اپنی طرف سے پیش کی ہیں۔ اطلاق اسم و صفت وغیرہ بہت سے غامض اور دقیق مسائل کا ذکر کیا ہے۔ شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ توحید عوام کے نزدیک نفی الوہیت عاسوی اللہ اور اثبات الوہیت لہ و وحدہ کا نام ہے جیسا کہ کلمہ توحید کا مدلول ہے۔

اور خاصہ کے نزدیک توحید ماسوی اللہ کے وجود کا اضمحلال اس طرح کہ سوائے وجود اللہ کے کسی چیز کا مشابہ نہ کرے۔ جیسا کہ دن کے وقت بحر شمس کے کوکب کا مشابہ نہیں

کرتا۔

شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ صوفیہ وجود یہ عینیت من جمیع الوجوہ ثابت نہیں کرتے اور نہ فی الجملہ غیریت کی نفی کرتے ہیں۔

وحدۃ وجود اور وحدت شہود کے موضع اطلاق دو مقام ہیں اس کا اطلاق ایک تو بحث سیر و ملک الی اللہ میں کیا جاتا ہے جس میں کہا جاتا ہے کہ اس سالک کا مقام وحدۃ وجود ہے اور اس کا وحدۃ شہود ہے یا یوں کہتے ہیں کہ اس سالک کو مقام توحید حاصل ہے اور اس وقت وحدت وجود اور توحید کا معنی یہ ہوتا ہے کہ سالک حقیقت جامعہ کی معرفت میں مستغرق ہوتا ہے وہ حقیقت جامعہ جو کہ عالم تمام اس کے تعینات ہیں اور تفرقہ و تمایز کے احکام اس وقت سالک کی نظر سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

اور وحدت شہود کا معنی یہ ہوتا ہے کہ سالک دونوں کے احکام یعنی جمع و تفرقہ کو جمع کرتا ہے تمام اشیاء کو ایک وجہ سے واحد جانتا ہے اور دوسری وجہ سے کثیر و متباین خیال کرتا ہے جو احکام تنافیہ کے ساتھ مختص ہیں۔ اور دوسرا مقام ان کے اطلاق کا علم حقائق ہے۔ اور اس سے مقصود اشیاء کی معرفت ہوتی ہے جیسا کہ وہ واقع میں ہیں اس موقع میں وحدت وجود کا معنی یہ ہے کہ عالم تمام اعراض ہیں اور مجتمع ہیں حقیقت واحدہ میں اس کو مثال سے سمجھنا ہو تو اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ جیسا کہ انسان فرس وغیرہ کی صورت جو شمع پر متوار ہو جاتی ہے طبعیت شمعیہ تمام حالات میں باقی ہے بلا تغیر و تبدل اور آثار مختلفہ اختلافاً ان تاشیل کا وجود نہیں۔ الا یہ کہ جب ضم ضمیم کیا جائے یعنی شمع اور وحدت شہود کا معنی اس موضع میں یہ ہوتا ہے کہ عالم عکوس اسماء و صفات ہیں جو مرآتے اعدام میں جلوہ گر ہوتے ہیں جو کہ ان اسماء و صفات کے مقابل واقع ہیں اور ان میں منقطع ہوتے ہیں ملاقہرت کا مقابل عجز ہے۔ پس جب صورت قدرت عجز کے مرآۃ (آئینہ) میں منعکس ہوتی ہے تو قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سر توحید یعنی مقام وحدت تک وصولی بجز تعینات کے زوال و فنا از رسوم و عادات کے میسر نہیں آتا۔ ایسے مقام میں اگر کوئی شخص محض عقل کو اس مقام کی طرف متوجہ کرے گا

تو سو خاتمہ کا خوف ہوگا کیونکہ مقامات و احوال صفات قلب میں سے ہیں، نظر عقلی کو ادھر متوجہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص اصوات و لغات کو حاسہ بصر کے ساتھ ادراک کرے، یا الوان و اضواء کو حاسہ سمع کے ساتھ،

تطبیق کے سلسلہ میں شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ طالب خیر کو چاہئے کہ ان ہر سہ اکابر، (شیخ اکبر، شیخ مجدد شاہ ولی اللہؒ) کے کلام کے تتبع میں سعی بلیغ سے کام لے، اور ان کے کلام کو جمع کرے، اور اس کے مقتضا پر عمل پیرا ہو۔ اور اگر کہیں اختلاف نظر آئے، اور اس اختلاف کے رفع کرنے میں عاجز ہو، تو یقین جانے کہ نفس الامر میں کوئی اختلاف نہیں، اپنے قصور فہم پر محمول کرے۔ ”الفقرار کف نفس واحدہ“ شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ اگر بنظر انصاف ملاحظہ فرمائیں تو توحید شہودی، توحید وجودی کے مخالف نہیں ہے، اور نہ یہ کوئی علیحدہ مسئلہ ہے۔ بلکہ صوفیہ وجودیہ کی بھی باہم تقریرات متغائرہ ہیں۔ اور تمثیلات متعددہ اور تعبیرات مختلفہ الدالات ہیں جو توحید وجودی کے افادہ میں مشترک ہیں، لیکن بعض تعبیرات مشعر بحیثیت عینیت ہیں، اور بعض مبنی بر حجت غیریت ہیں۔ ان میں سے شیخ مجدد و چند تعبیرات کو جو تنزیہیہ کی طرف زیادہ اقرب تھیں اختیار فرمالیا۔ اور بعض دوسری تعبیرات جن میں ابہام اور اتحاد حقیقی وغیرہ کا خیال کیا تو ان کو رد کر دیا۔

حضرت مجددؒ کا رد حقیقہ وجودیہ پر نہیں ہے۔ بلکہ ان لوگوں پر ہے جن کی تعبیرات مہم الحاد و زندقہ ہیں۔ کیونکہ تنزیہیہ باری تعالیٰ تو اصل الاصول ہے جس کو کسی حالت میں مجروح نہیں ہونے دینا چاہیئے۔ اور اکابر کی عبارات و الفاظ کو صحیح محمل پر محمول کرنا چاہیئے نہ کہ رد، اور بحکیل اکابر، اور نہ ان کے کلام کو بلا وجہ مخالف و تضاد پر محمول کرنا چاہیئے جبکہ واقع اور نفس الامر میں مخالف نہ ہو۔

وجود عینی کے بھی دو درجے ہیں۔ ایک درجہ وہ ہے جس میں واقعہ اور نفس الامر میں اس کے ساتھ عدم کی آمیزش نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ ذات حق صفات اسماء وجود منبسط، تجلی اعظم، جن کی خارجی حقیقت بجز وجود کے اور کچھ نہیں۔

اور دوسرا درجہ وہ ہے جس کے ثبوت میں امتزاج ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہویات خاصہ مقیدہ

بالعدم اور اسی قبیل میں سے ہیں تمام اہیات ارواح مثالیات اور شہادیات، نظر الہی اشارہ کرتی ہے کہ اس قسم کے لئے امور اور بعد کا ہونا ضروری ہے، زمان، مکان، ہیولی اور

سورت،

شکر — ناپاس گزار می ہوگی اگر ان سب حضرات کا شکریہ نہ ادا کیا جاتے جنہوں نے اس کتاب کے سلسلہ میں تعاون فرمایا ہے۔ اور ہم اس قابل ہو سکے ہیں کہ اس کتاب کو منظر عام پر لائیں۔

سب سے پہلے ہم شیخ الحدیث و تاج الفقہاء حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی دامت برکاتہم کا بصمیم قلب شکریہ ادا کرتے ہیں جنہوں نے اس کتاب کے نقل کرانے اور پھر اس کے مختلف نسخوں سے تقابلاً کرنے میں اور پھر خود بھی اس کتاب کے ایک اچھے خاصے حصے کی تصحیح فرمانے میں جو کوشش و سعی فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے اور تادیر ان کو صحت و عافیت سے رکھے۔

پھر حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب دام مجد ہم کا بھی شکریہ ادا کرتے ہیں اور ساتھ ہی مولانا اقبال احمد صاحب جن دونوں نے اس کتاب کی تصحیح کے سلسلہ میں سفر کی صعوبت برداشت کی اور اس کتاب کی تصحیح میں تعاون فرمایا۔ جزا ہم اللہ خیر الجزاء،

پھر حضرت مولانا عبد القیوم صاحب مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم کا شکریہ بھی ضروری ہے جنہوں نے میری خواہش پر اس کتاب کے تیار کردہ مسودہ کو نقل کراتے ہوئے مسودہ کے ساتھ ملا کر پڑھنے میں تعاون فرمایا جزاء اللہ خیراً۔

مولانا محمد طاسین صاحب دام مجد ہم ناظم مجلس علمی کراچی کے بھی ہم شکر گزار ہیں جنہوں نے نزمۃ الخواطر سے حضرت مولانا غلام محی صاحب کے حالات لکھ کر ارسال فرمائے کیونکہ نزمۃ الخواطر کا نسخہ ہمارے پاس موجود نہ تھا۔

اللہ تعالیٰ ان سب حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین

احقر عبد الحمید السواتی خادم مدرسہ نصرۃ العلوم نزد گھنڈہ گھر شہر گجرانوالہ پنجاب (پاکستان)

یوم الخمیس ۲۳ ذیقعدہ ۱۳۹۲ھ۔ ۲۰ دسمبر ۱۹۷۳ء

المكتوب المدني

في

تحقيق وحدة الوجود ووحدة الشهود

وجمع بين القولين

للإمام أبي الشهاب الهروي

١١١٢ هـ — ١١٤٦ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

من العبد الضعيف أحمد المدعو بولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي عفا الله تعالى عنه ووفق له لما يحب ويرضاه، إلى أفندي اسماعيل بن عبد الله الرومي ثم المد في أوصل الله تعالى إلى ما يرجوه ويتمناه، أما بعد فاني أحمد الله اليك الله الذي لا اله الا هو، وأصلي وأسلم على نبي المصطفى وآله وصحابه أجمعين، وقد وصل إلى كتابكم الذي سألتوني فيه عن وحدة الوجود على ماذكرة الشيخ الأكبر وأتباعه وعن وحدة الشهود على ماذكرة الشيخ المجدد، وهل يمكن التطبيق بينهما رضي الله تعالى عن الجميع وأرضاهم، فأعلموا أخواني رحمكم الله أن لكل زمان ولكل قرن علماً أصابهم في تقاسيم رحمة الله عز وجل، وإن تأملت حال أوائل هذه الأمة المرحومة حين لم تدون علوم الشرع ولا فنون الأدب ولا وقع عنها كثير بحث، وأن لم ينزل الهام الحق يبرز في صدورهم علماً بعد علم على حسب طمعة في كل دورة، لم يخف عليكم هذا المعنى، وإن نصيبنا في هذه الدورة من تقاسيم رحمة الله أن يجمع في صدورنا علوم علماء هذه الأمة معقولها ومنقولها ومكتوفها، وينطق بعضها على بعض، ويضمحل الخلاف بينهما، ويستقر كل قول في مقرة، فهذه الأصل منسحب على فنون العلم من الفقه والكلام والتصوف وغيرها بحمد الله وتوفيقه وأعلموا أن معرفة الحق على ما قاله الخضر عليه السلام بحجر بحري لا مبدأ له ولا منتهى، وإن المتكلمين بها كالأبرة المغروسة فيه لم ينقص من البحر شيئاً، أو كالعصافير تشرب من حاجتها ثم تصدر فكل واحد لا يخبر إلا عن كمال دون كمال، ولا يصف إلا جمالاً دون جمال، شعرة

وعلى تفتن وأصفيب بوصفه يغني الزمان وفيه بالمعنى وصف وفي مثل هذه المواضع يتفرق المستمعون فرقاً، فمن عرف مسقط إشارة كل وليد والموضع الذي أخبر عنه جعل كل قول قيل في محله وصدق الجميع، ومن هاله اختلاف العبارات وتنوع الاشارات ولم يقدر على الغوص منها إلى حيز

لا اختلاف هناك، بقي في حيرة ماثرة، مثل ذلك كمثل اناس عيانا اكتنفوا
 بشجرة يلتسسونها ويذوقونها فوجد بعضهم اوراقها وبعضهم اغصانها
 وبعضهم ارنهارها وبعضهم ثمارها ثم قعدوا يتحدثون فقال بعضهم
 ان الشجرة انما هي اجسام ملس وقال الاخر انما هي اعواد وقال بعضهم انما
 هي في غاية اللين والنعومة وقال الاخر في غاية الخشونة والصلابة وقال
 الاخر في غاية الحلاوة، وقال الاخر في غاية المرارة والفوصة وقال الاخر
 انها لا طعم لها اصلاً، وقال بعضهم لها رائحة طيبة وقال بعضهم لا رائحة
 لها، فلما اختلفت اقوالهم جعل بعضهم يكذب بعضها، وجعل بعضهم يست
 بعضها، فجاء رجل آخر متميز منهم بالابصار وان كان دونهم في كثير من
 الاوصاف التي يمدح الناس بها بعضهم بعضاً كحسن الصوت وقوة البطش
 وكمان السمع والذوق واللمس فقال كلامكم جميعكم صحيح في الاصل خطأ باعتبار
 المحصر، ثم انه ارجع كل قول الى مرجع ويدين لكل اشارة مسقطاً تسقط عليه
 ثمران العارفين الجامعين بين العلم الظاهر والباطن قديكون كشفهم
 صحيحاً، ويلحقهم بعض الخطأ في توجيه كلام القدماء وتعيين مرادهم وهذا الخطأ
 لا يقدح في معرفتهم بالله ولا يضر كما لهم فان توجيه الكلام وتعيين محله
 خارج عن الكشف، شعبت من الاجتهاد والتحري الذين يشاركونهم فيها علماء
 الظاهر بل العوام ايضاً، واعلموا ان وحدة الوجود ووحدة الشهود لفظتان
 تطلقان في موضعين فتارة تستعملان في مباحث السیر الى الله عز وجل فيقال
 هذا السالك مقام وحدة الوجود وهذا السالك مقام وحدة الشهود ومعنى وحدة
 الوجود ههنا الاستغراق في معرفة الحقيقة الجامعة التي تعين العالم فيها
 بحيث تسقط عنه احكام التفرقة والتمايز التي معرفة الخير والشر مبنية عليها
 والشرع والعقل مخبران عنها مبينان لها اتم بيان واوفى اخبار وهذا مقام
 محل فيه بعض السالكين حتى يخلص الله تعالى منه ومعنى وحدة الشهود

الجمع بين احكام الجمع والتفريق فيعلم ان الاشياء واحدة بوجه من الوجوه كثيرة
مباينة بوجه آخر وهذا المقام اتم وارفع من الاول وهذا الاصطلاح اخذته
عن بعض اتباع الشيخ آدم البوري قدس سره - وتارة تستعملان في معرفة حقائق
الاشياء على ما هي عليه - فنظروا في وجبات ارتباط الحادث بالقديم فوقع عند قوم
ان العالم اراض مجتمعة في حقيقة واحدة كما ان صورة الانسان وصورة الفرس
وصورة الحمار متواردات على الشع والطبيعة الشمعية باقية في جميع الحالات
لكن الشع لا يسمى باسم التماثل الابتك الصور المتواردة عليه بل تلك الصور
في الحقيقة هي التماثل لكن لا وجود لها الا بضميمة هي الشع، ووقع عند
اخرين ان العالم عكوس الاسماء والصفات انطبعت في مראה الاعداد المتقابلة
لتلك الاسماء والصفات كما ان القدرة يقابلها عدم وهو العجز -

فلما انعكس ضوء القدرة في مرآة العجز صارت قدرة ممكنة وعلى هذا القياس
سائر الصفات والوجود ايضا على هذا الاسلوب، فالمدّ ذهب الاول ليمى بوحدة
الوجود والثاني بوحدة الشهود، وقد وقع عندنا ان المكشوفين صحيحان جميعاً
لكن القول بان وحدة الشهود على هذا المعنى لم يقل به الشيخ ابن العربي سهو،
بل الشيخ واتباعه بل الحكماء ايضا يقولون بها، وذلك لان محصل هذا القول بعد
التهذيب والتخليص من المجازات والاستعارات التي اوجببت صعوبة الفهم
هو ان الحقائق الامكانية اضعف والقص والحقيقة الوجوبية اتم واقرئ
بحيث يمكن ان يقال للحقائق الامكانية انها اعدام ظهر فيها صور الوجودات
ولاخفاء ان هذا القول متفق عليه وهذا الذي سألقونى عنى يحتاج الى
تفصيل فاستقوا لما يتلى عليكم باذن واعية اعلموا بحكم الله ان اول
ما يفهم المسلم ويخلص اليه من نصوص الكتاب والسنة بل يخلص اليه كل
صاحب ملت ان الحق عز وجل موجود جزئى مثل سائر الجزئيات الا انه قديم

مَوْثِقٌ فِي الْعَالَمِ خَالِقٌ لَهُمْ رَازِقٌ يَا هُمُ وَهَذَا الْعِلْمُ هُوَ الَّذِي يَجِدُهُ فِي صَدْرِهِ
 كُلُّ عَاقِلٍ قَبْلَ أَنْ يَمَارِسَ زِيَادَتَهُ نَفْسَانِيَّةً أَوْ يَمَعْنَ فِي الْمَعْقُولِ وَهُوَ الَّذِي كَفَّ
 بِالشَّرْعِ النَّاسَ وَالشَّرْعَ الْإِلَهِيُّ لَمْ يَكُفِ النَّاسَ إِلَّا لَمَّا أَوْدَعَهُ اللَّهُ عِزَّ وَجَلَّ
 فِي فِطْرَتِهِمْ مَحْسَبًا لِمُصَوِّرَةِ الْفَوْجِيَّةِ سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْمَكْفُوفَ بِهِ عِلْمًا أَوْ عَمَلًا
 وَلَمْ يَحْتَجِ الشَّرْعُ عَلَيْهِمْ إِلَّا بِمَا يَهْدِي إِلَيْهِ فِطْرَتُهُمْ وَهُوَ مُسْتَكِنٌ فِيهِمْ
 قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى "فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ"
 وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الْحَنِدِثِ
 وَهَذِهِ مَعْرِفَةٌ صَحِيحَةٌ وَآشَارَةٌ صَادِقَةٌ مَرْجِعُهَا تَجَلِّيٌّ مِنْ تَجَلِّيَّاتِ الْحَقِّ عِزَّ وَجَلَّ
 قَدِيمٌ بَرَزَ فِي قَلْبِ النَّفْسِ الرَّحْمَانِ فِي قَبْلِ أَنْ يَتَحَقَّقَ الزَّمَانُ وَيَجْئَ حَدِيثُ الْحَدُوثِ
 وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْسَ الْبَشَرِيَّةَ لَهَا انْجَذَابٌ إِلَيْهِ مِثْلُ انْجَذَابِ الْحَدِيدِ إِلَى
 الْمَقْنَطَرِ وَمِثْلُ الْمِيلِ إِلَى النَّارِ إِلَى جِهَةِ الْفَوْقِ وَمِثْلُ الْمِيلِ إِلَى جِهَةِ
 التَّحْتِ وَمَا صَدَقَ مَا قَالُوا بَعْضُهُمْ

لَقَدْ صَرَتْ مَقَاتِلُنَا فِقْلُونَا لِمَجْذُوكِ يَا هَا إِلَيْكَ تَمِيلُ.

فَسَمِيَ اللَّهُ الْحَقُّ عِزَّ وَجَلَّ الْوُصُولُ إِلَى هَذَا التَّجَلِّيِّ بَعْدَ الْمَوْتِ بِلِقَاءِ اللَّهِ وَجَلَّ
 كُلُّ مَا يَعِينُ الْإِنْسَانَ عَلَى هَذَا الْوُصُولِ وَيُثَلِّجُ صَدْرَهُ عِنْدَهُ طَاعَةً وَجَعَلَ كُلُّ
 مَا يَبْعُدُهُ عَنْهُ أَوْ يَقْلِقُ قَلْبَهُ عِنْدَهُ أَثْمًا وَآلِي هَذَا الْمَعْنَى إِشَارَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ "سَتُرَوْنَ رَيْكُمُ عِزَّ وَجَلَّ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تَضَامُونَ
 فِي رُؤْيَيْتِهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تَغْلِبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا
 فَافْعَلُوا وَهَذَا التَّجَلِّيُّ هُوَ مِيزَانُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَمَا إِشْرَأْنَا إِلَيْهِ وَهَذَا التَّجَلِّيُّ هُوَ
 الَّذِي يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ الْإِلَهِيَّةُ التَّسْعَةُ وَالتَّسْعُونَ وَهُوَ الَّذِي أَخْبَرَهُ
 النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ سَأَلَ إِنْ كَانَ رَبُّنَا مِثْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا قَالَ كَانَ فِي عَمَاءِهِ

عَمَدُ وَاهِ الرَّمَزِيِّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي رَزِينٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَعَمَّا عَلَى وَزْنِ سَخَا لَفْظًا وَمَعْنَى سَحَابٍ رَفِيقٍ فَضْلًا (يَنْبِيرُ لَا) وَفِي عَاشِرَةِ كَلَامِ طَبِيبِ أَيْرَلَنْدِ
 وَسَطَرٍ وَغَلِيظٍ وَابْتِزَاجٍ مَبَارَزَةٍ وَابْرِيَاءٍ أِبْرَسْفِيدٍ وَابْرِيكَ بَارَانٍ وَرِيحَةٍ بَاشَدَا مِنْ مِثْلِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْحَجَرِ ٢٧٩ وَفِي السَّلَامِ ٢٧٣
 ٢٨٨ وَفِي نَسْخَةِ حَدِيثِ الْحَدُوثِ (٢٣) فِي نَسْخَةِ الْإِلَهِ (٢٤) وَفِي نَسْخَةِ كَلَامِ طَبِيبِ بَنِي صَدْرَةَ تَلْجُ بِمَعْنَى رُوشِ شَدْنِ (٥٥) فِي نَسْخَةِ كَلَامِ طَبِيبِ تَلْجُ قَلْبِهِ.

ما فوقه هواء وما تحته هواء،

وهو الذي اخترع عند الصوفية بقولهم ان الوجود ظهر في مظهرين مظهر واجب له التأثير والقهر والفعل والتفرد ومظهر ممكن له التأثير والافتقار والانعزال واللوث وقال الشيخ محي الدين بن العربي ذوق الانبياء والاولياء يدل على ان هناك ارادة مجتدة، انتهى-

فن اثبت هذا التجلي كما هو اصاب الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها، ووافق الانبياء والاولياء في معرفتهم بربهم لم يثبت خطأ الفطرة وبأين الانبياء والاولياء في معرفتهم بربهم وصار زنديقا دهريا، وكذا لك كل من نكر علما او دعه الحق في جذر فطرة الانسان وادار عليه التكليف فهو الزنديق، وكذا لك من العلوم الفطرية التي يكون منكروها زنديقا ان حقائق الاشياء ثابتة، وان الاشياء وجودات فاصت بدور عليها خواصها كالنار يحرق والماء يطفئ والزنجبيل حار والكافور بارد، والصلوة تخير والزنا شرنم لم يقل بذلك قامت عليه الحجج من نفسه على نفسه وكذبت الدلائل من نفسه على نفسه ووقع في هوان من تهافت الاقوال والاراء،

وقد عرفنا من سنة الشارع عليه الصلوة والسلام ان يمنع التعدي من طور الفطرة وينهي عن الخوض فيما سوى ذلك الا ان الصوفية عرفوا ان النهي انما جرى على العقل وعلى صورة الانسانية فلما ان انسانا استعمل في ذلك عقله وخاض في ذلك بما هو انسان كان منهيا عنه لكنهم يخوضون بطور وراء طور العقل وبما هم موجودون لا بما هم من البشر وبأجل ذلك فقد خاض الناس بعد احكام هذا الاصل الذي جبلوا عليه في علم آخر، وهو ان الاسماء المعقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود وهو المعنى الذي يتفارق هذه الاشياء العدود،

(١) وفي نسخة خطية وجودات وحوادث (٢) وفي نسخة مهواة - بهوة بتشديد واو، نسيب ظرف دكسده زين-

فانا قد نتصور المثلث مثلاً ونعقل ان ليس بوجوده وقد نتصور ونعقل انه موجود
ولا بد ان المتصور الثاني يفارق المتصور الاول والذي به يفارق هو الوجود، وهو
الذي يكون مبدأً للقابلية والفاعلية في هذه الاشياء من حيث انها مشتركة
في الوجود، ومتميزة في الماهيات، وهي الخصوصيات الزائدة على الوجود، وهي
امور التي بها تسمى الفرس والانس والحمار والبعير بهذه الاسماء والتي
بها نقدر في انفسنا لكل منها قدراً من الاحكام والآثار، ثم اختلفوا في حقيقة
هذا الوجود وكيفية انضمامه بالماهيات فقبل الوجود امران تراعى يتصف به
الماهيئات والجاعل لفي جعل الماهية ولا الوجود وجوداً، لكن جعل الماهية
موجودة،

اقول هذا القول صادق في نفسه خطأ باعتبار حصر معرفة الوجود قلة واعتباراً
ذكرة في مبحث الوجود الحقيقي فانا ندرك لا محالة تامراً انتزاعياً نسميه بالوجود
ونصف به الماهيات والاتصاف به اثر من اثار جعل الجاعل ومسبب له وقيل
الجاعل جعل الماهية واصدرها من نفسه وبعد اصدارها نظر الناظرين
الى بعض احوالها من ظهور الفاعلية والقابلية ونحو ذلك فارسم في صدورهم
عند ذلك صورة تسمى بالوجود، اقول وهذا ايضا قول صادق في نفسه خطأ
باعتبار حصر معرفة الوجود فيه فانا ندرك قطعاً اموراً متميزة في الخارج
نسميها بالاسماء المختلفة، وندرجم انها اثر الجاعل، والحق ان هناك وجودات
خاصة نسميها بالماهيات مخفوفة بين وجودين آخرين -

احدهما الوجود الواحد في المنبسط على هياكل الوجودات وهو متقدم على
الوجودات الخاصة والوجودات الخاصة تنزلات وتعينات لبعضهم
حاصلة من ارتباط معلوم الانية مجهول الكيفية بينه وبين الماهيات
التي هي شيون هذا الوجود المنبسط وصورة العملية،

وثانيهما الوجود المنتزع من ملاحظة الوجودات الخاصة اجمالاً

من هذين القائلين اصاب الحق - واخطأ في الاكتفاء بما لا يشفي غيلاً ولا يطفى غليلاً -

وقالت الصوفية القائلة بوحدة الوجود الشيء الذي يكون في الخارج ويترتب عليه الآثار الخارجية لا يخلو من ان يكون في حصوله في الخارج، وفي ترتب آثاره الخارجية عليه محتاجاً الى ضم ضميعة او لا يكون محتجاً الى ضم ضميعة - فالاول هو الممكن الثاني هو الواجب وقد ادركنا بذوقنا ان هذه الضميعة هو الوجود المنبسط على هاكل الوجود وهو شيء قائم بذاته مقوم لغيره، وليس متعينا في نفسه مختصاً بنوع من الآثار المعلومة عند الناس، يكون له تنزلات علماً وعيناً فبتلك التنزلات صار متعينا مختصاً بآثار خاصته،

والاول مراتب تنزل تجلي لنفسه بنفسه بشأن كلي لا يخرج عنه شأن البتة ثم تنزل الى تفاصيل هذا الشأن الكلي في العلم ودون العين، ثم تنزل في تلك التفاصيل في العين كما كان في العلم وحقائق الممكنات عندهم هي صورتك الذات المتكثرة بتلبس الشيون والاعتبارات،

فاذا علم بنفسه متلبساً بهذا الشأن كان ذلك حقيقة لممكن واذا علم بنفسه متلبساً بذلك الشأن كان حقيقة لممكن اخر ووجودات الممكنات هي ظهور الوجود في تلك الحقائق فاذا اجتمعت شروط وجود ممكن وارتفعت موانع وجوده حدثت له نسبة خاصة مجهولة الكيفية معلومة الانية بذلك الوجود، فصدر من الوجود آثار مختصة بتلك الحقيقة واقتضى الوجود اياها بواسطة تلك النسبة الخاصة فيقال عن ذلك تنزل الوجود وتعين وظهر في مظهر خاص، بمعنى الظهور تعيينه وتعيينه فاقترضاء نوع من الآثار دون غيرها ومظهر الشيء صورة من صورة المحتملة التي تعين بها وتلبس باحكامها وآثارها، اقول هذا القول صحيح عقلاً وكشفاً فانك اذا قلت ان المتحقق في معركة القتال ليس الا الجسم فهو القاتل والمقتول وهو آلة القتل وهو تراكيب هو المركب

وهو السرج وهو السيف وهو الرمح وهو القوس وهو المسهم وهو الرامي وهو المرمي
وهو الهازم وهو المهزوم وهو الصائل وهو المصول عليه غير أن الجسم لم
يستحق اسماً من هذه الاسماء إلا بكيفية خاصة ومعنى خاص.
وإذا نظرنا إلى تلك الكيفيات مع قطع النظر عن اقترانها بالجسم كانت
معدومة ولم تصدر منها آثارها وإذا انضم إليها الجسم صارت موجودة
وصدر منها آثارها، والجسم محل تلك الكيفيات والحامل لها، استعد لتلك المعاني
في العقل والتقدير قبل الوجود الخارجي ثم تكون تلك الأشياء عند الوجود الخارجي
وتلك الصور المتكثرة أعداداً محضت إن لوحظ إليها مع قطع النظر عن الجسم
لم يكن لها تحقق فكانت موهومة وإن لوحظ بضمضميت وهي الجسم
كانت موجودة فاذا صار الجسم سيفاً تارة ورمحاً أخرى فقد انتفى بالاسباب
اعني الخار والمحادد والخشب والحديد والنار والكبر^(١) والمقعر والقدم والنتشار
وغيرها إلى أن حدثت بين المدور والموهوم الذي هو سيف والرمح وبين
الموجود الذي هو الجسم نسبت معلومة لا يتجهججوت الكيفيت بها اتصف
ذلك المعدوم بالوجود، ومعنى وجود السيف والرمح ارتباط المعدوم بالوجود
بحيث يصح له اشتقاق الاسم من الوجود وكان الجسم عاماً محتملاً لصور كثيرة
فاذا صار سيفاً وتلبس بأحكام السيفية من القطع وغيره، فقد تعين بتعين خاص
وبرز في بعض صورة المحتملة فيقال عند ذلك ظهر في مظهر خاص هو السيف
كان ذلك كله كلاماً صحيحاً لا يمكن من إنكاره عاقل اللهم إلا مناقشات لفظية
ترجع إلى الوضع والعرف لا عبرة بها عندنا. فاذا افهمت هذا القدر في الجسم
فالموجود أدنى بهذا.

ثم الموجود معناه ما اتصف بالوجود والوجود لا شك أنه صفة انتزاعية

^(١) وفي نسخ المطبوعات الثلاثة اعني كلمات طيبة ونسخة مجلس العلمي ونسخة الكاوية الشاه والى الله الرجوع لفظ افضى (٢١٧) كير المراد
منفوخ من زق او جلد غليظ وحناف والمقعر مقامع من حديد كالخنج يقر بها على راس الفيل والقدم قدم التي تحتها ريشة

فليبحث من هذه الصفة الانتزاعية هل لها منشأ انتزاع في الخارج أو هي بمنزلة الانباب الإخوال لاشبهة أن بداهة العقل تحكم بالاول، وتمنع الاحتمال الثاني، وإذا كان هذا حكم الوجود كان هو حكم الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الانتزاع بالاولى. وأعلم أن الثبوت قبل الوجود فكم من معدوم هو ثابت متعين مخصوص بأحكامه وأثاره فإن المحاسب إذا تعقل مراتب الأعداد فإنه يمشي في ذلك على قانون طبيعيت ثابتة في نفسها، تعلم ذلك بداهة فلو أراد أن يجعل الزوج فرداً، والفرد زوجاً لم يكن له ذلك ولو أراد أن يقدم شيئاً من مرتبة الوجود أو يؤخر لم يستطع، وهذا هو الثبوت الذي نقول أنه قبل الوجود، وهو غير الوجود الخارجي لا محالة، وغير الوجود الذهني إن أريد به التحقيق الذي يحصل له بتعقل عاقل، وإن أريد غير ذلك فيحتمل أن يكون هو هو كما ذكرنا في مراتب الأعداد فكذلك الحال في أحكام كل نوع وجنس، فأننا نعلم لا محالة أن النخلة إذا وجدت فإن خوصها كذلك، وليفها كذلك، وإن السدرة أن وجدت فإن ورقها كذلك، وبنقها كذلك، فقد ارتبط بكل نوع أحكام خاصة به لازمة له وجدت في الخارج أم لا، كما أن الملازمة في قولنا لو لم يشاء الله لم يخلق صحبته، وإن لم يتحقق هذه الصورة قط، فظاهر فهذه الارتباط وهذه الملازمة واقع في نفس الأمر قبل الوجود الخارجي وكل ما هو موجود في الخارج فهو ثابت البتة والمنتهى ليس بثابت، وكذلك مخترعات الذهن مما ينقطع بانقطاع الاختراع، وليس له إمام يقتدي به العقل في تصوره ذلك ليس لها ثبوت وبلحمة فالوجود الخارجي إنما يلحق الأمر الثابت فيجعله موجوداً -

(١) الخوص ورق النخل الواحدة خوصة والليف قشر النخل الواحدة ليفة. ع في نسخة خطية يعلم (٢) النبي الزلزلة
بنقة ثمرة السدرة - (٣) في نسخة التاط (٤) في نسخة الالباط وفي نسخة كملت طيبات
فهذا الالباط - (وهو من البوط فرد أو رذن) (١٢)

وَنَبَحْتُ عَنْ هَذَا الثَّبُوتِ، وَعَنْ هَذَا الوجودِ اى شئ منبعضها، فالذى وقع عندنا ان الوجود منبعض ومصدره الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، او النفس المرحمة في النفس الكلية ايا ما شئت فقل

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال ليشير - وهو صادر من الذات الالهية، وان الثبوت منبع اقتضاء الذات الالهية للعالم في عالم العقل قبل الوجود الخارجى وهو الذى تسميه الصوفية بالتنزل العلى لا يريدون بالعلم ان تسام صور الاشياء، لكنهم يريدون صدور الاشياء من مرة واحدة في المرتبة العقلية قائمت بالواجب لانفسها -

ولنبين ذلك بمثال اذا وضعت الخاتم على الشمعة انتقش فيها الحروف المكتوبة في الخاتم فالحروف الظاهرة في الشمعة انما كانت بعلة فاعلة وهو الخاتم وعلة قابلة وهي الشمعة، وانما وجدت عند اجتماعهما، وانطبق احدهما على الآخر، لكن للخاتم استعداد اقام به منذ كان الخاتم له وانطبق عليه شئ سواء كان شمعا او طينا، فاض من على ذلك الشئ صورة الحروف، فكل ما وجد عند الانطباق كان ثابتا قبله في نفس الامر قائما بالخاتم، فكذلك كل ما وجد حينئذ من الزمان فانه كان قائما بالذات الالهية من حيث الثبوت ومن حيث انه كمال للواجب ومقتضاها، وهذا هو الذى تسميه الصوفية بالفيض الاقدس والحكماء بالعقل،

والحق ان العقل مستوعب لجميع الوجودات الخاصة الا ان الحكيم لم يتفطن الا بعقول الافلاك وليس هناك الا اربعة اصول الذات الالهية، والعقل الصادر منه والنفس الكلية الصادرة منه ايضا بشرط العقل وبواسطة الهيولى الصادر منه بشرط النفس الكلية كما قال مولانا عبد الرحمن الجامى في بعض كلامه ذات مع الصادر اول علت تامل كن دمج ليست كد مرتبة ثانية ظاهر مشهود ومجتمعين ذات مع صادر اول وثاني علت تامه امر ثالث است انتهى -

وكما يشاهد بالحس ويدرك بالعقل فانه حاصل من النكاح الحاصل بين الهوى والنفس، فمن ذلك ما هو قريب من النفس قد ظهر فيه احكامها، ومن ما ظهر احكام الهوى الى اكثر وليس الهوى الا الشخص فلما جاء وقت صدور هذه الاشياء وتمت علتها، برز الوجود على حسب الاستعدادات الثابتة من قبل القائمة بالذات الالهية فعبروا عن هذا المعنى بقولهم وان ظاهر الوجود ظهر بحكم باطن الوجود وان وقعت بين ظاهر الوجود وباطنه نسبة معلومة لا بشئ مجهولة الكيفية وقالوا الاعيان ما شئت رأت تحت الوجود ويريدون ان الذى يصدر من الآثار انما هو الوجود فقط لكنه ظهر على قانون باطن الوجود فهذا القدر من وحدة الوجود ثابت عقلاً وكشفاً، وقد حام حول جميع الطوائف من اهل العقل

فمن قال بان لذوات متحدة في الذاتية مختلفة في الاوصاف، انما اراد هذا المعنى ومن قال بان العالم متعين في الهوى والصورة العامة الجسمية، لم يبعد من هذه القاعدة كل البعد، وقد اعترف بمقدمات هذه القاعدة من حيث يدري، او لا يدري

وقد اشرنا سابقاً الى ان القول بان وجود الشئ عين حقيقته لا يصح هذه المسئلة وكذلك القول بان الوجود صفة انتزاعية لا يصحها من كل قول محتمل ينطبق عليه

بقى ههنا مسئلة مشككة قد صعبت على الفرقة القائلة بوحدة الوجود، وهى ان هذا الوجود عين الذات الواجبة او صادرة منها بطريق الابداع ولا بد من تحرير محل النزاع لان كلام القوم من الطرفين لا يخلو من التسامح والتعوز فيختلط القولان -

فاقول لامشبهته ان حال الانسان بالنسبة الى اعتباراته من الانسان بشرط

لا شيء، وبشرط الشيء ولا بشرط الشيء غير جالب بالنسبة الى افرادة، فانا لا نشك
 ان الحالة الاولى فيها الوحدة الحقيقية والكثرة الاعتبارية، وفي الحالة الثانية
 الكثرة الحقيقية والوحدة الاعتبارية، والحالة الاولى لا تخرج الانسان عن
 كونها كلياً، والحالة الثانية تخرج عن ذلك، فاذا استقرأنا مراتب ظهور الشيء في
 مظاهره وتعيينه في بعض محتملاته وجدناها على منزلتين. احدهما المنزلة
 التي يعبر عنها بالصدور والابداع والثانية المنزلة التي يعبر عنها بالتعيين
 الاعتباري،

وبعد هذا نقول اختلف اقوالهم في الوجود المنبسط على هيكل الموجودات
 فقال الشيخ صدر الدين القنوي في اول كتاب مفتاح الغيب ان صادراً من
 الذات الالهية،

وقال مولانا عبد الرحمن الجامي بان الفرق بين الذات الالهية والصادر
 "اول اعتباري"،

ففي شرح اللغات بعد ايراد سؤال وجواب في هذا المعنى "تحقيق" انست كفيض
 همان ذات مفيض است ابا باعتبار نسبت عموم و انبساط برحقائق ممکنات، و این نسبت
 از امور اعتباریه هست پس ذات ما خود باین نسبت از امور اعتباریه باشد، و فی نفسها از
 امور حقیقی" انتهى

والحق عندي هو المذهب الاول كيف وتباين الوجودات الخاصة في الاحكام
 وثبوتها في انفسها من اجلي البديهييات فالتنزل الذي به تحصل هذه الاشياء
 من المنزلة الثانية لا محالة، وان كان اسم التنزل والتعيين يشمله، والا لم
 يكن بين الافراد وبين نوعها الا الفرق الاعتباري المنقطع بانقطاع الاعتبار
 وكذا لا يبين كل خاص وعام الى ان يرتقى الامر الى الذات الالهية،
 لا يقال الصوفية يلتزمون ان الحقائق المكانية اعتبارات و اضافات
 لاحقة بالوجود،

لأننا نقول الصوفية يقولون بان النار غير الماء وهما غير الهواء وان الانسان غير الفرس وان كان الوجود يشملها كلها فلا جرم انهما ارادوا بالاعتبارات والاضافات معنى لا يزا حرم هذا التغير الذي يكون منشاء لاختلاف الاحكام وهذا المعنى هو الذي يعبر عنه بان الكثرة حقيقة والوحدة اعتبارية اذ لا معنى بحقيقة الكثرة الا تمايز الاحكام واختلاف الاثار وتغاير الحقائق التي هي الوجود الخاصة لا اختلافها في اصل الوجود وعدم رجوعها كلها الى الوجود الواحد المنبسط على هياكل الموجودات كلها،

فقولهم هذا اثبات للتنزل والظهور لا اثبات منزلة دون منزلة من منزلة التنزل والصوفية حيث قالوا العالم عین الحق ما ارادوا نفى الوجودات الخاصة الحاصلة من تنزل الوجود الى مراتب شتى بل ارادوا افادة معنى التنزل والظهور فكما ان الحقولى يقول زيد وعمر واحد يعنى بالتماثل فى النوع، لا الاتحاد من كل وجه ويقول الانسان والفرس واحد يعنى الاشتراك فى الحيوانية ويقول الشجاع والاسد واحد يعنى المشابهة فى الشجاعة فكذلك الصوفية يقولون العالم عین الحق يعنون تعيينه كل فى الوجود المنبسط وقيام الوجود بالحق الاول جل مجده، لانفى التمايز بالكلية قال قائلهم هه مررت به ازوج وحكمه دارد ——— كـ حفظ مراتب كنز زنديقى وحيث قالوا بالتنزل ارادوا معنى يعبر المنزلتين -

لا يقال هب انك اثبت الحق الاول والصادر منه فلا بد ان الوجود والتحقق يشملها اذ لا يصح ان يقال لهذا انه ليس بوجوده لانه لا بد ان الوجود غير موجود واذا كان الوجود يشملها فكلام جابر فى هذا الوجود ولا بد ان الاول وان فى المرتبتين جسيما، لأننا نقول هذا الوجود مفروض قد قدره العقل ولا ثبوت له فى نفس الامر بمنزلة ايقاب الازوال وان فتشت حتى التفتش وجدت هذه المسئلة القائلة بان الارباض بين العباد والقديم ليس الا المنزلة الثانية المسماة بالتعين الاعتبارى هي

التي تردّها الفطرة السليمة المجسولة على التصديق بتحقيق الأشياء وتمازجها
 فيما بينها، ولا ترد الفطرة مطلق التنزل المصدق بالصدور والابداع وبغير
 ذلك، بل تضطر اليغير ان هذه الاصول اعني العقل والنفس والهيولى كل
 واحد منها عين الآخر من وجه، فالعقل عين النفس من وجه كما صورنا في
 استعداد نقوش الخاتم بالخاتم، والنقوش المنطبعة في الشمعة القائمت بها،
 وكذلك النفس عين الهيولى من وجه،

ونضرب لذلك مثلاً ايضاً اذا تصورت في نفسك كياناً اكتنفه الكليات
 حتى حكم العقل بان مثله لا يوجد الا في فرد واحد، ثم وجد في الخارج ذلك
 الجزئي، فالفرق بين النفس والهيولى كالفرق بين الكلى الذى يحكم العقل
 بانه منحصر في الفرد الواحد وبين الفرد الجزئي، وليس للهيولى عندنا حقيقة الا
 بروز النفس الكلية في صورة الشخص والتعين، فهي مع هذه البروزة هيولى
 فالعارف اذا اراد بيان هذه العينية لا بد ان يستعمل ما يوهو الفرق الاختباري
 فذلك كمنه حق اريد بها الباطل، ثم ان الشيخ المجدد قدس سره قال في مكتوباته
 الصفات الثمانية، موجودة في الخارج فلا بد انها متميزة من الذات الواجبة
 في الخارج، ولكل صفة عدم يقابلها، فللعلم عدم يقابلها وهو الجهل، والقدرة
 عدم يقابلها وهو العجز، وتلك العدمات لها تميز في علم الحق،

فعمارة بديهة التميز مرآيا للاسماء والصفات ومجالي انوارها نعتان: الممكنات هي عكوس الاسماء
 والصفات المنطبعة في الاعداد المتعاقبة لها، فالاعداد بمنزلة المادة تلك الماهيات وعكوس
 الاسماء. صفات بمنزلة الصنعة الحالة في المادة فحقائق الممكنات عند الشيخ بن ابي عمير تلك الاسماء والصفات متميزة
 في علم عند الشيخ المجدد سماه عدمات انعكست فيها انوار الاسماء والصفات وتلك العدمات، وذلك الانعكاس انما
 هو في اذهن ولكن الفاعل المختار جل مجده اذ شاء ان يبرج ما يه من الماهيات في الخارج جعلها متعينة
 بان وجود الظلي فتصير موجودة في الخارج، راجع الظل واختلفت اقواله في العالم

فقال مرة هو موجود في الخارج وجوداً ظلياً، وقال أخرى هو موجود في الوهم لا
 إن الله تعالى اتقن في تلك المرتبة فصار موهوماً متاً
 أقول اعلم أن لفظة حقائق الممكنات تطلق على معانٍ،
 أحدها الوجودات الخاصة فلا لسان حقيقة ولفرس حقيقة وتلك الحقائق
 أمور متحققة في الخارج وعلى هذا فالحقائق الممكنات ما يتعقل العاقل في نفسه عند
 إطلاق هذه الأسماء لا غير . هذا الأصل يخرج قولهم وجود حقائق الأشياء
 ثابتة .

وثانيهما الأمور الثابتة التي ليست بموجودة في حد ذاتها ولا معدومة، فإذا انفت
 بضميمة هي الوجود صارت موجودة ولا كانت معدومة، والحقائق بهذا المعنى
 هي التي يسميها العقول بالماهيات إلا أن العقول على عقل أنها أمور ليست بموجودة
 ولا معدومة ولزم القول بثبوتها من حيث يدرى أو لا يدرى، ولـ
 يعقل ارتباطها بالاولئ وثبوتها بالفيض الاقدس قبل وجودها بالفيض
 المقدس، وكشف الصوفي القائل بوحدة الوجود عن تلك الحقائق الثابتة
 وارتباط بعضها ببعض وتقدم بعضها على بعض في المرتبة العقلية قبل الوجود
 الخارجى، فعرف أن الذات المقدسة تجلّت أو لا على نفسها بان علمت بنفسها
 وبما هو مقتضى نفسها، وبكاملها القائماً بها، وأما أن تطوّر مظاهرها بأحوار
 شتى، وعلمها ذلك هو عين الاقتضاء عند التحقيق، وليس المراد بالعلم ارتقاء
 صور الأشياء في نفسها، ثم ما كان استعداد المظاهر الكلية الفاعلة القاهرة
 المقدسة يسمى بالاسماء وما كان استعداد المظاهر الجزئية النفعلة المنقهرة
 المتلطفة يسمى باعيان الممكنات فالحقائق الممكنات على هذا الاصطلاح صور
 معلومة عند الحق الاول،

المعنى الثالث يحتاج الى تمهيد مقدمته وهي ان احدى القبيلتين منطبقة

على الأخرى. فكل ما في السماء ظهر في حقائق الممكنات فحقائق الممكنات وحقائق
 السماء عند هم متقابلات إحدى القبيلتين في غاية القوة والتام والأخرى
 في غاية الضعف والنقصان، والضعف هو عدم بعض ما في القوى من القوة،
 والنقصان هو عدم ما في التام من التام مع الاشتراك في الأصل بوجه من
 الوجه، فلا جرم هنالك أصل الأمر ثابت في أحد الطرفين على الوجه الاتم
 ممتزج في الطرف الآخر بالعدم، ثم نقول من اراد التعبير عن تاصل السماء
 وفرعية الممكنات في هذه المرتبة فله عبارتان كلتاهما صحيحة أحدهما ان حقائق
 الممكنات هي السماء والصفات متميزة في مرتبة العلم والثانية ان حقائق الممكنات
 هي عكس السماء والصفات المنطبقة في الاعداد المقابلة لها ولا فرق بين
 العبارتين الا فرقاً ضعيفاً لا يعاب عند المفتشين عن حقائق الاشياء على ما هي

عليه
 الرابع ايضاً يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الصوفية قد يستنون الاولى
 معشوقاً والثانية عاشقاً، والمرتبة العليا الظاهرة في الجميع عشقاً وهذا
 اصطلاح صاحب اللغات،

ثم ان المعشوق قد يتدلى الى عاشقه ويجذب اليه فيقال للسالك الذي غالب
 حاله هذا مجذباً واما مراد المحبوب كما كان في قصة سيدنا ابراهيم عليه السلام
 جذبة العناية الى المراتب الوجودية من حيث لا يدري فاهتدى الى الذي
 فطره، وتذكر من حال الآفلات ان رب الذي فطره منزلة عن هذه الدوائر
 وقد يترقى العاشق الى معشوقه وليسير اليه بالرياضات البدنية والنفسانية و
 تجريد وجه الروح فيقال للسالك الذي غالب حاله هذا سالكاً ومريداً ومحجباً،
 وقد يتدلى المعشوق ويترقى العاشق فيجتمعان في الوسط وهذا السالك ينوبه
 بوارق الطرفين فيقال له السالك المجذوب والمحجب المحبوب والمريد المراد
 ومعنى هذا الكلام ان الله تعالى تجلياً في قلب الشخص الاكبر وان لهذا التجلي

انبساطاً وانشراحاً في حظيرة القدس وان له عكوساً ومجالاً في الملاء الاعلى فينطبق
على هذا التجلي الاسماء التسعة والتسعون وان لله تعالى ارادة جيناً بعد حين
وعلماً متجدداً ورضاً متجدداً وسخفاً متجدداً، بحسب هذا التجلي فهذا التجلي
مع ما في حيزه هو الذي يسمونه بالمعشوق وانما سموه بالمعشوق لان النفوس
البشرية منجذبة اليه انجذاب الحديد الى المقناطيس، وقد ذكرنا ذلك في صدر
هذه المقالة واليه السير والسلوك وبه الاتصال الذي يقصده الصوفية.
وقد يقتضى اسباب الحفنة الى ان يريد الحق اصطفاً لعبده وهو جارٍ في غلواء
نفسه لا يشعر بما اريد منه فتمى مراداً وقد يقصده بالرياضات البدنية
وتجريد وجه الروح حتى يظهر الاتصال المودع في اصل جبلت فسمى مريداً،
وقد يحس باجتماع من الحق وليحي من نفسه ويكون له تارات يتقدم سعيه
في بعضها ويغلب قسراً من الغيب في البعض الآخر،

او يحس ذلك في حالة واحدة من جهتين فيكون جامعاً لثقتين ما مآ في المشربين
فنقول قد يكون الغالب عليه بعض وجوه هذا التجلي ويكون مجذوباً من ذلك
الوجد فيقال تحقق اسمك كذا، ويقال رب من بين الاسماء كذا وكذا -

وبالجمله قد يفهم العارف اصل استعدادة في الاعيان الثابتة والاسم الذي
يخذه من بين الاسماء فينسب اليه فيقال حقيقة تعين اسم الرحمن اسم الله
الى غير ذلك والشيخ المجده معترف بهذا القول في كثير من مكاتيبه -

وبالجمله فالقول بان حقائق الممكنات عكوس الاسماء المنطبعة في الاعدام المقابلة
لها ليس مخالفاً لكلام الشيخ ابن العربي واتباعه وكم لهم من تصريح، وتلويح
بهذا المعنى وقد اومانا الى وجه المسئلة فلا حاجة لنا الى نقل كلامهم والاطناب
لسرد تصريجاتهم وتلويحاتهم -

والقول بان حقائق الممكنات هي لاسماء، بمعنى ان الاسماء هي المتأصلة في الوجود
ولها ظل في الطرف المقابل يسمى باعيان الممكنات او بمعنى ان العارف له رب من الاسماء

وهو حقيقة التي يرجع اليها ليس مخالفاً لكلام الشيخ المجدد ولو شئنا لا قمنا برأيهين
كثيرة من كلامه على كلامه،

فحمل كلام الشيخ المجدد انه وجد بعضا من مقال الشيخ ابن العربي واتباعه
فحمل على ما يخالف وجد انه قتلك فلتة علينية لا منزلة كشفية والفتلات لا يخلو
منها العلماء ولا تضر علوم مقامهم ان يوجد في بعض كلامهم قليلا فلتة ما، وقوله
بتمايز الصفات الثمانية لا يسلبه الصوفية بل هي عين الواجب عند هـرب عن
الذات يكفي كفايتها وليس عند المتكلمين دليل يدل على ذلك لا قلبي ولا عقلي
اما الاول فلان غاية ما في الباب ان هناك حقيقة يصح اطلاق السميع والعلير نحوها
عليها عرفا ولغة اما ان هناك صفات متمايزة فكلها،

ومن انصف من نفسه عقل ان الناس اذا استعملوا افعال للصفات واسماؤها، لا
يلتفتون الى تمايز الصفات وكونها زائدة على الذات اصلاً لكنهم يلتفتون الى صدور
الاثار لا غير فان من رأى شيئاً يتحرك ويمشي ويحس، يسمي حياً، بسبب هذه الآثار
ولا يلتفت الى ان الحياة صفة زائدة، او هي ذاتي للحيوان الى غير ذلك من التدقيق الفلسفي
واما الثاني فلان العقل ما شهد الا بكونه بحيث يصدر من الآثار واما ان ذلك منحصرة
في زيادة الصفات فكلها بل من انصف من نفسه عقل ان كون الصفات بمنزلة الاعراض
الحالة في محلها القائمة بوصفاتها هو اعظم التشبيه -

فان قال قائل - هذا مذهب اهل السنة فيجب قبوله -

قلنا اهل السنة عندهم اهل القرون المشهورة لها بالخير وما روى عن احد
منهم انه تكلم في الصفات هل هي زائدة اولا، وعلى تقدير زيادتها هل هي امور
انتزاعية او خارجية واما هذه الفرق من المتأخرين التي تدعى لنفسها انها
اهل السنة فعلى تقدير ان يكون قولهم هذا بدعة في الدين واختراعاً لما لم يقله
احد من السلف فحق رجال وهم رجال -

وكذلك اختلاف اقواله في ان العالم موجود خارجي بوجود ظلي او وهو م

متقن، اختلاف قليل الجدوى إذا المقصود ان الوجودات الخاصة متحققة بحيث
يصدر منها آثارها سواء سمى هذا التحقق وجوداً خارجياً او وجوداً وصيافياً متقناً،
وأن سألتوني عن الحق الصراح قلت ان الذات الالهية من حيث هي هي اجل من
ان تكون في الخارج او في الاعيان، اذا الخارج اسم للنفس الرحمانى، وفي الاعيان
كناية عن نعم الحق تجلى عظيم هو في الخارج ويوصف الحق بانفس في الخارج او
في العماء بشرط هذا التجلى.

وأن سألتني عن هذه الاقوال كلها ما انكرت عليها الا من جهة التعبير ومن جهة ذكر
شيء في غير محله والافقلا يشير صاحب المكشف الى ما ليس له حقيقة أصلاً.
فالقول بالصفات الثمانية له وجه وجيد وهو ان وائل النفس الرحمانى المتشابهة
الذكر او التجلى الاعظم تسمى عند الاشاعرة بالصفات. ولذا لك قالوا يصدرها
بالايجاب بقدمها زمانا، غير انهم سموها شيئاً واحداً باسما شتى باختلاف الجهات والاعتبارات،
وكم من اختلاف في الجهات يلتوى في صدور الناس حتى يظنون من باب اختلاف
الحقائق كالبياض والابيض هما واحد في الحقيقة الا ان البياض اسم له من حيث انه
ماخوذ بشرط لا وان الابيض اسم له من حيث انه ماخوذ بشرط شيء. فكذلك
سموه حياة من حيث ان صفة يستتبع العلم بنفسه، وبحقائق الممكنات وعلماً من حيث
انه تمثل فيه حقائق الاشياء قبل تكونها في الخارج، وقدرة من حيث انه ينبجس منها
خلق الخلائق واردة من حيث ان التجلى الاعظم ينبعث منه تخصيص احد المساوين
وكلاماً من حيث انه ينزل منه الوحي على قلوب الانبياء والملائكة وسمعا وبصرا من
حيث انه مبدأ لانكشاف المبصرات والمسموعات،

وكذلك كلامه ولا نعبد الرحمن الجامى عندي مسلم فان مقصوده نفى تأصل
الحقائق بحياها. ومقصوده انه اعتبارات واضافات للوجود الحق، بمعنى ان الوجود
ظهر فيها، وتعين بها، لا بمعنى الفرق الاعتبارى، واذ قد اكملنا الجواب فلتختم الرسالة
والحمد لله تعالى اولا واخرا وظاهرا وباطنا. وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين آمين

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ..

کتاب الفيض بالحق

المقلب به

دفع الباطل

للسيد المحقق المتقن المحدث الفقيه الحكيم الصوفي مولانا الشاه رفيع الدين الدهلوي رح

١١٦٣ هـ ————— ١٢٣٣ هـ

بفتح وتصحيح
تقسيم

الاحقر عبد الحميد السواتي الخادم للمدرسة نصرت العلوم

الناشر

اداره نشر و اشاعت مدرسه نصرت العلوم گوجرانوالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الاول والاخر الظاهر الباطن الاله الرحمن الذي انشا العالم من عينه بلا سبق
ايون ولا اوان، الذي كمل مراتب الوجود بانوار كماله من الادواح، والاشباح، والعناصر، والافلاك،
واحكمها بالحكمة البالغة والاتقان، وختم العالم باشرف نوع هولعين الدهر انسان، وجمله ببعث
الانبياء بنى علات تراجمة للحق الواحد وان اختلفوا باللغة واللسان، والزمان والمكان، والشرائع
والاديان والفرايض والاركان، كما جعل الشجرة تفاصيل البذر الواحد وان اختلفت بالسودح و
الافنان والاوراق والاغصان والعصف والريحان والطعوم والالوان، وختمهم بسيد آدم من
لمكارم الاخلاق عم اسم الله الاعظم، وجيب الله الاكرم، افضل البشر الشافع المشفع يوم المحنة،
قاسم الجنان والكون، المبعوث الى الاسود والاحمر، محمد النبي الاخي الرسول العربي بعثه بالهدى
ودين الحق فبين ما اختلفوا فيه باوضح بيان وقطع حباكل الشرك والطغيان بالحكمة والعرفان^(۱)، والسيف
واللسان، صلوات الله وتحياته وسلامه وبركاته عليه وعليهم اعظم صلوة واشرف سلام، ما يكون شئ
وكان، وعلى آله العالمين المكملين واصحابه الهادين المهديين ائمة الاقتداء ونجوم الاهتداء الذين آلف
بين قلوبهم فاصبحوا بجمعة وهم اخوان وعلى تابعيه وذريته الذين كانوا للصدق انصارا وللحق اعوانا بالصرح
الايمان وخالص الاحسان الذين اختلفوا في رحمة واتفاقهم حجة، فهم متفقون في المعنى وان اختلفوا
في البيان.

اما بعد از اين متمسك بنده مسكين محمد رفيع الدين الحق الله بسلفه الصالحين، بدالشوران نكته
رس وروشن ضمير ان صبح نفس، آنكه نعم حضرت ذوالجلال والاكرام براي فقير ناتوان بيشتر از بيش است كه عند
واحصائي بعض از آنها خارج است از حيطه بشر چه جائے اين دلریش، هر چه از كمالات اوليه و ما بعد آنها
است همه از آن جناب كبرياست كه پرتوے از شعاع جناب عزتش در حوصله اين ذره بيمقدار پيدا گشته، و هر طرقي
كه جان بخش اين درویش است قطرة آنان بارگاه رفعت و عليا است كه رشحہ از رشحات آن دريا در خور
اين بے بود جناب آسا ميودا گشته، پس در حقيقت اين فقير بجمع لطائف و قومي و جوارح و اعضاء بلسان حال كه

(۱) وفي "ن" غيبه والعين بهما كافي عبادة الشيخ الاكبر "او جد الاشياء وهو عينها ليس المراد من العين عين ذر بل المراد ان قيوما العالم وقوله
بـ "سواتي (۲) وفي ن والفرقان - (۳) وفي ن ورثته - عه ايون ج اين وهو في المكان - وادان ج آن وهو في الزمان ۱۲
سواتي -

کہ افصح است از لسان قال شاگوئے آنحضرت والا است، بلکہ عین حمد و شکر آن منزلت معلی پس انعام آن
الوہیت مرتبت درین مقام عین اظہار صفات کمال محمود است، و این اظہار بحسب این مراتب و بہ پیمانہ آن
پیمانہ عین سپاس و ستائش ازین بندہ است، و با وجود این ہمہ ادا و درین جناب عظمت و جلال برخاک باب
آن بادشاہ حسن و جمال جبین سائیدہ و ان قیصر صلیح من تسبیح تسبیح و عشرین حرفا من معالیمہ قاصر۔
از جملہ انعام آن مالک القاب آنست کہ در جرحہ لسان کہ ادر اخاصیت اظہار ما فی الضمیر بخشیدہ و بالہ قلم کہ اورا
منزلت تصویر باید خل فی التقریر عطا فرمودہ حمد و شکر خود ایجاد فرماید، و باین احسان اولی عبد را مستحق احسان ثانی گرداند
تعلق مصنف با امام ولی اللہ

اولا این فقیر درین موطن خلق فرمود، در صلب افضل الناس فی زمانہ شرفا و مرتبہ و اقرہم الی اللہ زلی و منزلتہ و اعد لم
خلقا و خلقہ۔ و او فرہم علما و حکمتہ، و اشدہم تحقیقا و موفیہ، و اطعمہم طبعاً و قرحیہ، و اسدہم سبیلاً و طریقۃ و احدثہم
اخلاصاً و خصوصیتہ و اوثقہم عهداً و ایلینہ، صفیتہ من بین خلقیتہ و ولیتہ من جلیبہ ریتہ، برہان اللہ فی العالمین، و لسان اللہ
من بین الدارین، الکاملین، نور اللہ الازہر و صورۃ اسم اللہ اکبر، الفد بالہ الصمد و ارث علوم النبی الاکرم الامجد
قدوة اولی الالباب، رجوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جدہ امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، القاتم
بامر اللہ، مصداق وعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی امتہ حیث قال لا یرزال من امتہ طائفتہ قائمۃ بامر اللہ ظاہرین علی الحق
لا یضرم من خذلہم و لا من خالفہم حتی یاتی امر اللہ، البالغ من بحار معرفتہ الجداول و الحیاض، المزہر من نسیم اخلاقہ
المحذات و الریاض، المکنی فی ملکوت الاعظم بابی القیاض، الفائز من درجات القرب و الولاية بعسیا ہا
و علیہا، الملقب من عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحکیم الامتہ و زکیہا، حامل اسرار الشریعہ و الطریقہ، موضع
دقائق السرد و الحقیقہ، مجمع الکمالات علماً و عملاً و معرفتہ و ذوقاً و تحقیقا منبع العلوم عقلاً و نقلاً و کشفاً، مرجع
الاکابر فی عصرہ، محط رحال الامل فی دہہ، سیدی و سندی و معتدی، و ذخیرۃ یومی و غدی و مکان الروح
من جسدی، و من علیہ بعد اللہ و رسولہ معتمدی، شیخنا الشیخ الاجل الاجل علی الاطلاق، السی لبولی اللہ بالبشارۃ
و الاستحقاق، سلیل الشیخ العارف باللہ الہادی الی اللہ، مظهر الخوارق و الکرامات، مورد الغیایات و البشارات
ذی الید الطولی فی تربیتہ السالکین، بالغ الامداد الاقصی فی ارشاد الخائرس، قدوة العلماء الراشخین، زبدۃ العرفاء
الواصلین، مظهر سر اللہ المکتوم، المرتوی من مناب الرحیق المختوم، فیض اللہ علی عبادہ، شیخ الاسلام فی ملادہ،
(۱) بکنڈ فی الاسامیلہ

الشیخ المعظم الفخیم، ابی الفیض عبدالرحیم الدہلوی وطناء۔ العمری نساب رضی اللہ تعالیٰ عنہما وارضاهما، وجعل مقعد
الصدق ما واهما، وجنة الفردوس مثواهما، وفي حقیقة القدس سکنایہما،

و بعد این در سلسلہ تربیت آنجناب منسلک گردانید
تعلیم و تربیت مصنف از امام ولی اللہ

و ازندی علوم آنحضرت رضاعت البان حکمت
میسر فرمود، و بر زبان آن سر اللہ که ترجمان حق بود به اشارات فہیمہ و عنایات عظیمہ نبواخت، و بالتفات گوشہ
خاطر قدسی تاثر آن نور اللہ مغرور و مفتخر و منبع ظاہرہ و باطنہ منع و مکرم ساخت، تا آنکہ طائر روح مقدس آن شاہ باز
عالم انس، ازین جهان فانی طیران نمود،

تربیت مصنف از برادر کلان سراج الہند الشاہ عبدالغفریز
بعد از ان موفق گردانید تحصیل علوم
عقلیہ و نقلیہ و ادبیہ در جناب

حضرت استاذ الامام المقتدی، و آیتہ اللہ التي بہا ہیئتہ فی، ناشر العلوم بتحقیقہا، و اخذ العصر فی تدقیقہا، حائز الکمال
الانسیۃ، و جامع الصفات الملیکۃ، و صاحب النفس القدسیۃ، القائم بحقوق النفل و الفرض، الملقب فی العالین
بمحجۃ اللہ فی الارض، مولائی و شیخی الشیخ عبدالغفریز ابن الشیخ المذکور باسمہ و وصفہ فی اعلی السطور، لازالت اویۃ
عزہ فی الدین منشورۃ، و عالیۃ، و سجب ارشادہ علی الطالبین بامرۃ و ہامیۃ، و احکامہ للمستشرین بامرۃ و ناہیۃ،
اطال اللہ آوان بقائہ، و حماہ عن شدائد العصر و لاوائہ، و ما یرج امرہ متینا و یرحم اللہ عبدالقادر امینا،

میلان مصنف بسوئے علوم کشفیہ
و چون این معنی نیز صورت بست، و ازین باب نیز بقدر
استطاعت خط وافر گرفت، دل این فقیر را جنبش دادند

بسوئے تحقیق علوم کشفیہ، و ادراک مطالب عالیہ الہیہ، و باین تقریب مطالعہ مکشوفات اولیاء اللہ کہ لب لباب
اہل اسلام و وارث مناصب انبیاء علیہم السلام اند، و تفحص تفتیش اذواق و مواجید این طائفہ علیہ کثرہم اللہ تعالیٰ
بنایتہ رسید کہ از تصانیف و اقادات متقدمین و متاخرین ایں ہدایت کیشان و فائز کثیرہ، و صحف خطیرہ بنظر در آمد
و نیز میل خاطر قوی شد بہ تنقیح مقالات اہل عالم و مذہب قدیمہ و حدیثہ صنوف بنی آدم، و ازین قبیل نیز جملہ کافی میر
گشت، و باستعانت تصانیف حضرت و الذبزرگوار و متبع مشرب الشیال، و غور در علوم و معارف و مواجید

خاصہ ایشان کہ تدبیر الہی آنرا بر زبان فیض ترجمان مکان ترجمان الحق بنظم

۴ حکمت محض است اگر لطف جہاں آفرین خاص کند بندہ منصلحت عم را،

افاضہ فرمود توفیق الہی یاری نمود، ابواب تحقیقات بر رویے این فقیہ کثود، تا آنکہ معرفت حقائق اشیاء کما ینبغي حاصل گردید، و اختلافات ہائیکہ اہل عقل و اہل نقل و اہل کشف کہ ہوش ربانے عالم اند، در نظر این نیازمند از ہم پاشید، و مخالفت از کلام محققین و اہمہ ہر طائفہ نزد این احقر برخاست، و ہر قول از اقوال معتبرہ ہر فریق در مقرر و نہشت، و تغییرات متخالفہ طوائف الم سدرہ نشد، و حقیقۃ الحق از ہر روزن سر بر آورد، و صراط مستقیم در عقلیات و نقلیات و کشفیات واضح و ہویہ گشت، و میراث قول حضرت والد بزرگوار در قصبہ لامیہ

۵ منالسان الناس فی کل طبقۃ اذا دار فیما بین قوم مسائل۔ حاصل شد، الحمد للہ رب العالمین

تعیین موضوع کتاب یعنی وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود) و از اعظم این مسائل

مسئلہ وحدت وجود

و وحدت شہود بود، و اختلافی بس ہائل کہ در آن باب بین الشیخین العظیمین الشیخ الاکبر و الکبریۃ الاحمر قانع طریق الولاية و خاتمہا، ناشر در المعرفة و ناظمہا، الداعی الی طریق البدایۃ الخائض فی بحار العناية، صاحب الکرامات البدیۃ، و المقامات الرفیعۃ ابی عبد اللہ محمد بن علی بن محمد بن العربی الطائی المغربی المالکی، و الشیخ الامام، و البدر التمام، و قدوة العلماء، قطب العارفين و الکاملین، بمرلمن الولاية الاصلیۃ المحمدیۃ، حجة البشریۃ الالہیۃ المصطفویۃ الوارث لاسرار مناصب الانبیاء والمرسلین، شیخ الاسلام و نوز المسلمین، کاشف اسرار المتشابہات و السبع المثانی، مجدد الالف الثانی احمد بن عبد الاحد الفاروقی السمرندی النقشبندی الحنفی الماتریدی رضی اللہ تعالیٰ عنہما و ارضا ہما، و افاض علینا من بركات اسرار ہما واقع شد، و بفضل الہی کہ این ہر دو مسئلہ بدستور مسائل دیگر در کہن خاطر این فقیہ متجلی شد، و شاید سران بر تحقیقات عقلیہ و شواہد نقلیہ در ضمیر این حقیر متجلی گشت، و شجرہ طیبہ لتطبیق فیما بین الماخذ لافین با انواع پرورش ہاشاخ و برگ آودودہ، و الوان ثمرات ازان در خرمن قریحہ ناقصہ این بندہ فراہم آمد، و علوات ہر ثمرہ ازان ثمرات لذت افزائے طبع این ناآواں گردید، و نزاع فریقین آن از اصل برخاستہ بآشتی انجامیدہ

آغاز نزاع

دریں اثنا در حدود سنیہ کھنزارہ و یکصد و ہفتاد و چہار (۲۷۴) مطلع شدہ بر رسالہ از بعض اہل عصر کہ بعارضہ حیرت و تردد بیمار و در کشاکش تسانع و تدافع گرفتار، مع ذلک از دار الشفائے ایں امراض و اطبائے شناسندہ ایں منکرات الاعراض در کمال دوری و اغراض، و بنا برین انطباق مذہبین را مستبعد شمرده، و خلاف شیخین را در آن خلاف حقیقی گمان برده، و باین تقریب بعضی از اجلہ خلان و فاء و اعزہ اصحاب صدق و صفا، ازین قلیل البضاعۃ درخواستند کہ بندے ازاں مقدمات کہ در تطبیق بکار آید، و بر رفع ایں استبعاد اعانت نماید در سہم تجریر و مسلک تقریر در آید، چون فقیر ہم در اختلافات عموماً و اختلافات صوفیہ خصوصاً معتقد لفظیہ اختلاف، و مثبت انطباق مذہبین بلا خلاف، بود، امثال امرالشیان را مقتنم دانستہ، عنان ہمت و غرمت را باین صوب معطوف داشت، و نظر نقد را بر آں رسالہ گماشت، و از بس اوقات ایں فقیر بدرس علوم ظاہریہ و دیگر اشغال ضروریہ چندان مشغول و مشحون بود کہ گنجائش ایں عمل طویل در آں متعذر و از وسع بیرون، ناچار انتہای فرصت نموده در اوقات مختلفہ آہستہ آہستہ ایں مجال نافعہ را ترتیب داد، و رسالہ مذکورہ را کہ صاحب آن مرتب ساخته بود بر تبصرہ و مسئلہ و تکلمہ و تذہیل، موسوم نموده بود، بکلمات الحقی، والحق کہ ایں اسم موافق آں روزمرہ عرب صحیح بود کہ گاہے احد المتقابلین را بنام دیگرے میخوانند چنانکہ ضریب البصر البصیر و لدیف را سلیم ہے بر عکس نہند نام رنگی کا فور۔ و بے شبہ بعض مطالب آن کلمہ حق اریدہ باطل بود، ایں فقیر بنقد تذہیل متعرض نشد زیرا کہ غرض ازین نقد رفع استبعاد تطبیق باست، و دفع بعض ابجاث دیگر کہ بر کلام والد بزرگوار ایں فقیر بعض از تلامذہ ایشان ایراد نموده، و در تذہیل چیزے ازین باب نبود، و مع ذالک تعلق قریب بمسئلہ کہ ما متصدی تطبیق در آنم نہ داشت، و جو اوقلم را در تنقیح مذہب شہودیہ اندکے جلاں داد، بچند وجہ اول آنکہ مذہب وجودیہ مخدوم آفاق است، و اصحاب عنان و ارباب برہان بتحقیق و تنقیح آن ہمتا گماشتہ اند و پروہا از روستے آن شاہد مستور برداشتہ، بخلاف مذہب شہودیہ کہ ہنر بان تحقیق و تنقیح نرسیدہ، و دانشمندان آنرا بموازیں عقل و نقل نہ سنجیدہ،

دویم آنکہ اکثر آنچه در تنقیح مذہب وجودیہ فراہم آورده است ما خود است از کلام سیدی شرف الدین و ایشان از ارشد تلامذہ حضرت والد بزرگوار اند، و در تحقیق معارف صوفیہ عموماً و درین مسئلہ خصوصاً یہ طولی دارند و چنانچہ

چنانچہ رسائل و تصانیف ایشان بر آن گواہ است، بخلاف مذہب شہودیکہ کہ آن را خود صاحب رسالت
و امثال او متصدی تفتیح گشته و لغزشها خورہ اند

سویم آنکہ بنائے خلاف شیخین با عقائد صاحب رسالہ بحث ظل و اصل اوست و بحث
توحید حسابے و مطابقت و عدم مطابقت آن بنفس الامر، و این ہر دو مطالب را در مسئلہ ثانیہ
کہ در وحدت شہود است تمہید نمودہ، پس این فقرہ نیز مجاراة لہ در ہماں مقام بنقض و ہدم متوجہ
گشتہ، و باین جہت در بعض مواضع کلام بطول انجامیدہ، اگرچہ دریں رسالہ تحریر نمودہ شد از آنکہ
کلام بتطویل انجامد یا با مباحث علوم دیگر بیامیزد، و از آنکہ چیزے از دقائق آنچہ حق عز و علا بر
حضرت والد بزرگوار این فقیر از تحقیقات جدیدہ و معارف شریفہ افاضہ فرمودہ، و یا برین فقیر خاصہ ازین
باب چیزے ریختہ، غیر از بحث تطبیق و ماتعلق بہ مذکور شود، زیرا کہ احتمال عدم تسلیم صاحب رسالہ
آن را بلا دلیل غالب بود، و استدلال برائے ہر مطلبے از اں مطالب عالیہ مقتضی بتطویل، و ہجنین

حتی الامکان از تکرار مطالب اجتناب واقع شدہ و ہجنین تحقیق مذہب فریقین پرداختہ نشد الا
آنقدر کہ بمقام نقد اقتضائے آن میکرد، و ہجنین مقدما تیکہ بر رفع اختلاف شیخین در معارف دیگر
سوائے این مسئلہ و در مطالب سلوک متعلق بود یا در حل این نزاع بر تمہید مقدمات طویلۃ الذیل
توقف داشت، مسکوت عنہا ماند، زیرا کہ ہر سخن وقتے و ہر نکتہ مقامے دارد، و این
رسالہ را بوضع ترتیب دادہ شد کہ ہر یک از اہل برہان و اہل جدل بر آن متمتع شود، و کساینکہ مشر
تصوف بر ایشان غالب است نیز از اں بہرہ بردارند، و کلام را در نقد تبصرہ نہجے سوق نمودہ کہ
مبادی و روش ثانیہ این مسئلہ مندرج گشت،

(تمام کتاب) (نام کتاب) و نام این رسالہ از کرمیہ نقد فالحق —

علی الباطل فید مغہ فاذا هو نرا حق فیض بالحق و لقب آن و مغ الباطل مقرر نمودہ شد،
واللہ تعالیٰ اسئل ان ینفعنی بہا و سائر الطالبین، و یظہر الحق بہا لیس لکین ویصونہا
عن فتنۃ الاغویاء و الجاہلین، انہ خیر موفق و معین بحمد والہ و احبابہ جمعین
ولعذہذا، حان اذان الشروع فی المقصود، بعون اللہ الملک الرؤف
الودود،
قال صاحب الرسالۃ اللہ تصحیح المقالة تبصرۃ فی النصیحة

قول

اقول | هذه كلمة حق اريد بها الباطل، تفصيل این اجمال آنکه مسائل دین محمدی

صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ راجع است بتکمیل دو قوت نفس انسانیہ کہ علیہ وعلیہ است زیرا کہ بعثت انبیاء علیہم السلام ہر چند معلل بفرض نیست لاندھا فعل من افعاله تعالیٰ ، و افعاله تعالیٰ غیر معللۃ بالاغراض ، لیکن یہ سچ فعلے از افعال او تعالیٰ خالی از حکم و مصالح نمی باشد علی ما لقتضیہ حکمتہ البالغۃ بعثت انبیاء کہ از عمدہ افعال اوست ، البتہ خالی از حکمت عظیمہ نخواہد بود ، باز چون در کتاب و سنت تفصص نمایم و حکمت این فعل الہی طلب کنیم عمدہ مصالح کہ مرجع جمیع احکام است تکمیل این دو قوت می یابیم قال اللہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" پس تزکیہ اشارہ است بتکمیل قوت علیہ ، و تعلیم کتب و حکمت اشارہ است بتکمیل قوت علمیہ ، و علی ہذا القیاس ہر جاحی سبحانہ و تعالیٰ بعثت انبیاء را در کلام مجید در معرض اقتنان یا دفرمودہ تکمیل این دو قوت غایت آن ساختہ کہما لا یخفی علی حافظ القرآن ، و قال اللہ "حُكَايَةً عَنِ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ" سَمِعْتُ هَبَّ لِي حُكْمًا وَ الْحَقُّنِي بِالصَّاحِلَيْنِ " پس موہبت حکم باعث کمال قوت علمیہ است ، و لحوق صالحین غایت تکمیل قوت علمیہ ، و قال خطابا لموسیٰ علیہ السلام "فَاسْمَعْ مَا يُلْحَىٰ إِيَّائِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي" و اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي " پس تعلیم مضمون لا اله الا اننا بتکمیل قوت علمیہ است ، و کلمہ فاعبدنی الی آخر ما ارشاد است بتکمیل قوت علمیہ ، و قال حکایہ عن کلام عیسیٰ بن مریم علیہ السلام فی المہجد قال اِنِّي عَبْدُ اللَّهِ اَتَانِي الْكِتَابُ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا " و این ہمہ اشارت است بکمال قوت علمیہ ، ثم قال وَاَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا " و این ہمہ اشارت بکمال قوت علمیہ است ، و قال اللہ لحبیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ و سلم "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" و این اشارت است بکمال قوت علمیہ . وَاسْتَغْفِرْ لِدِينِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ " و ان اشارت بکمال قوت علمیہ است و کلمہ الَّذِینَ آمَنُوا وِعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ " در ہر جا اشارت است بکمال ہر دو قوت ، و چون این قدر ثابت شد پس از اجل بدیہا است اختلاف نفوس انسانیہ در پس ہر دو قوت ، البتہ قوت علمیہ پس بذکا و ہلاست ، و اما در قوت علمیہ

پس بقوت وضعف، و این اختلاف بمرتبه می رسد که جانب عالی آنرا با جانب سافل هرگز قیاس نتوان کرد، اما در جانب علم پس صاحب قوت قدسیه مطالب لظریه را بحدس می داند، و شخص متناسبی در بلاد بعد از ترتیب جمیع مقدمات دلیل از انتقال بسوئے نتیجہ عاجز می ماند گماذکره السید الشریف فی حواشی شرح لمطالع اخذ من اواخر منطق الاشارات، و اما در جانب عمل پس مرتاضین از زباده و عباد آن قدر از اعمال شایسته بجای می آرند که دیگران از عشر عشر آن قاصر اند، و بعضی کما یر و جودان از تحریک لسان و اشارت بدست نکاسل می کنند و بجنبه از تبع شرائع هویدائی گردو که شارح متصف بکمال رافت و رحمت این اختلاف را مراعات فرموده، و از اعتقادات که متعلق است بشکمل قوت علمیه، و عملیات که تعلق بشکمل قوت عملیه، فراخوار استعداد هر کس مقرر نموده، طائفه را از صحابه که بکمال قوت علمیه متصف بودند و توجه بسوئے امر مجرد از جمیع جهات برایشان آسان بود خطاب فرمود **يَنْتَهِيْنَ اَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمُ الْبَصَارَ هُمْ اِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الدَّعَاءِ فِي الصَّلٰوةِ** او لغت تطفن البصار هم او کما قال "و جاریه خرسار بلهائرا که نظر و فکر او مقصور بود بر اجسام و جسمانیات و تجرد از جمیع جهات نزدیک او مساوق عدم بود خطاب فرمود این الله فقالت فی السماء فقال انتما مئینة اعتقها "و اعدل شاهد ذالک قراءة علی **وَالَّذِيْنَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ** "علی صیغة المبنى للفاعل مع انکاره علی الاعداء القائل من المتوفی علی صیغة اسم الفاعل، و فرقی شارح در احکام مرضی و فیما و معذورین و غیر ایشان مبنی بر این اصل است. پس این هر دو مسئله وحدت وجود و وحدت شهود هر چند بنائے ایمان عامی بر آن نباشد لیکن ایمان خاصی بدون معرفت این هر دو مسئله درست نمی شود. و علی هذا لقیام الکلام فی الاسلام ندائی که غرض ما از این مقدمه ایجاب معرفت این الفاظ و اصطلاحات مخصوصه است. یافنی ایمان مطلقا از اهل استعداد عالی وقت عدم ادراک حقایق عالیه، بلکه غرض معرفت حقیقت رابطه است بین الصانع و المصنوع چه قصه معرفت الفاظ و اصطلاحات موضوعه برائے تحقیق مسئلتین پس من بعد مذکور خواهد شد، و مراد از فنی ایمان و اسلام ایمان خاصی است اگر اهل استعداد عالیه را تحقیق مسئلتین میسر نشود چون هلام مومنین خواهند بود.

این اجمال آنکه ایمان لفظی است موضوع باز از تهذیب قوت عقلیه و لازم آن

تصحیح عقاید است، و اسلام لفظی است موضوع باز از تهذیب قوت عملیه،

توضیح

و اسلام معتبر نیست مادام که ایمان نباشد قال الله تعالی **وَمَنْ يَجْعَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيدٍ**

پس ایمان را بشرط قبول اعمال گردانید الی غیر ذلک من المواضع، و تهذیب قوت عقلیه مختلف است بحسب اختلاف آن قوت ذکاوت و بلاغت کما مر ذلک مشروحاً، پس عوام را که قوائی علیہ ایشان در حسیض نقصان واقع است، ایمان اجمالی بصانعت اللہ تعالیٰ امر عالم را و انتہای سلسلہ ممکنات بسوائے یک ذات کفایت می کند و خواص را لابد است که از تنقیح این صانعت و این انتہا که بطور و بطون آیات است باصالت و ظلمت، یا بیچ و بیکر و لذوقاً و وجداناً و علماً و بیاناً، و سر درین آنست که رتبہ خواص دفع شکوک دیگران است و اثبات مطالب اعتقادیه بر منکران آنہا بکج و بر بیان کمال علیہ الکتاب، و حدیث اخذ المواثیق الاربعہ یوم السبت و این معنی بدون فہم کنہ مسئلہ صورت نمی بندد، و این ہر دو مسئلہ را اسوۂ حسنہ است بسائر مسائل اعتقادیه کہ عوام کالافہام را علم اجمالی بآن مسائل کفایت می کند، و خواص را چارہ نیست از تنقیح امر کما یغنی و حدیث صدیقین و لعائن کہ در خطاب حضرت صدیق در وقت مجاہدت و خصوصت واقع شد عادل شاہد است بر آنکہ چیز ہا است کہ منافی مرتبہ کمال می باشند نہ منافی مرتبہ اصل نجات - - - - -

تفصیل آخر از حدیث جبرائیل علیہ السلام کہ در ادل شکوۃ بردایت شخین وارد شد و غیر ایشان را صاحب صحیح نیز اخراج کرده اند، مستفاد می شود کہ دین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سہ جز دارد و اول ایمان - و تفسیر آن از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد - اما کلام اللہ فقوله تعالیٰ "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ" و اما کلام الرسول پس در آن حدیث واقع است ان تؤمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ و الیومر الآخر و تؤمن بالقدر خیرہ و شرہ و در بعض روایات ضم کرده اند باین امور مذکورہ ایمان بالبعث نیز - و شرح و تفصیل این جز را علم عقاید گویند،

جز ثانی اسلام است و تفصیل آن نیز از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد و اما کلام اللہ فقوله تعالیٰ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا" و غیر ہا من الایات، و اما کلام الرسول فقوله فی ہذا الحدیث - ان تشهد ان لا الہ الا اللہ و ان محمد رسول اللہ و تقیم الصلوۃ و تؤتی الزکوۃ و تصوم رمضان و تہج البیت ان استطعت الیہ سبیلاً، و شرح و تفصیل این جز را علم فہم مند و جز ثالث احسان است و تفسیر آن نیز از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد - اما کلام اللہ تعالیٰ فقوله تعالیٰ "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ" الی اخر الآیۃ -

واما کلام الرسول ففي هذا الحديث ان تعبد الله مائة تارة. وشرح تفصیل این جز را علم لک خوانند
و چون اسلام بدون ایمان معتبر نیست، و احسان ثمره این بردوست، پس ایمان اصل ارکان دین آمد،
و اسلام و احسان از فروغ آن، و لهذا علم عقاید را باصول دین ملقب کرده اند،
باز چون تفحص کنیم مسایل این علوم سه گانه را دو قسم می یابیم
قسمی است که تنبص شارع ثابت گشته و حاملین ملت را در آن اختلافی واقع نشده الا خلافا لا یعنایه،
و قسمی است که اصل آن نبص شارع ثابت است، و تفصیل این بتلاحق افکار مجتهدین هر فن ازین فنون،
و سوالات اهل بدعت، و حدوث و قائل شاخ و برگ آورده،

مثال القسم الاول من علم العقائد وجود او واجب مطلقاً. وثبوت الصفات من العلم والقدرة
والارادة وغيره مطلقاً وان القرآن كلام الله. وثبوت الروية مطلقاً.

و مثال القسم الثاني من ذالك العلم مسئله زيادة الوجود وعينه وزيادة الصفات وعينها واثبات الكلام
انفسى القديم لله تعالى والفرق بينه وبين الكلام اللفظي، وان الكلام واحد في الازل او متعدد منقسم الى الجز
والامر والنهي وان سر تعالى بالجنائيات على وجه جزئى او على وجه كللى، وهل يتعلق علمه تعالى بالامور الغير المتناهية
ام لا، وكيف يتعلق علمه بالامور الغير المتناهية مجتمعا او متعاقبا. وان البقار والتكويين هل هما صفتان زائدتان او
امران اعتباريان وان الظواهر الموهمة للتبشيه هل تجري على ظواهرها بلا كيف او بحسب تاويلها الى التزييه. و صدور
الصفات عن الذات بل بالايجاب او بالاختيار، و رويته تعالى هل هي كروية الشاهد بمقابله وجهه او هي بخلافها
وقبل العلوم متعددة بازاء كل معلوم، او العلم واحد والكثرة في تعلقاته الى غير ذالك من مسائل علم الكلام
پس چون بنظر انصاف بنگریم این هر دو مسئله از قسم ثانى اند زیرا که موضوع این هر دو مسئله وجود حضرت حق است
من حيث ارتباطه بالحق وانتشاره العالم منه،

و این مسئله از کتاب وسنت
اصل وحدت الوجود از کتاب وسنت ثابت است

قدر از ضوابط بن است که حق تعالى را با عالم احاطه و معین و قرین هست و تفصیل این احاطه
و معیت و دریا از قبل احاطه ذی ظل است بظل خود یا نحو و دیگر، تلاحق افکار مجتهدین و کشف
او یا نه که آن نیز از مذكر شرعی است ثابت گشته، غایت ما فی الباب آنکه این تفصیل منصوص

شارع نباشد و لایزمندان لایکون من العقائد الدینیة الضروریة، زیرا کہ اکثر مسائل علم عقاید تفصیل آنها منصوص شارع نیست کما مفصلاً۔

سابق مفصل مذکور شد کہ حضرت حق انبیا علیہم السلام را برائے تکمیل نفوس انسانیہ

طریق آخر لتفہیم هذا المطلب العالی

در ہر دو جانب علم و عمل مبعوث فرمودہ، و تکمیل قوت عملیہ را بترکیب ملقب ساختہ چنانچہ ہر فعل از افعال اختیاریہ ایشان محتاج است بآنکہ دروے از طرف شارع حکم مقرر باشد و اسلوب معین، تا عباد اللہ بموافقت آن حکم و تمثنی بر آن اسلوب تشبہ بملا، اعلیٰ و رضا جوئی حضرت حق در ضمن رضا ایشان حاصل نمایند و چون استیفائے جمیع افعال ایشان در حکم تفصیلی متعذر بود، حکمت الہی اقتضائے آن نمود کہ شارع حکم اجمالی را در ضمن جوامع الکلم از کتاب و سنت تبلیغ فرماید، و حکم تفصیلی را بر استنباط مجتہدین حوالہ نماید، و اجتہاد را فرض بالکفایہ سازد، تا ہیج ثبوت در احکام شرعیہ کہ بحکم وقایع جزئیہ متعاقبہ الوقوع متحد می شوند، و غیر و قصور واقع نشود، و طریق تزکیہ امت بر ہم نخورد، و همچنین ہر شبہ از شبہات بنی آدم و ہر مسئلہ از مسائل دینیہ کہ در قلوب ایشان خلجان کند محتاج است بآنکہ اورا از طرف شارع جوابی باشد بصواب، تا دفع شک ایشان کند و حرج صدر ایشان را زایل سازد، و چون استیفائے جمیع شبہات و مسائل با جوبہ مفصلہ متعذر بود و حکمت اللہ اقتضائے آن فرمود کہ شارع در ضمن جوامع الکلم بسوئے ضوابط کلیہ ارشاد نماید، و اجوبہ مفصلہ را بر نظر و فکر علمائے راسخین کہ اصول دین را از کتاب و سنت محفوظ ساخته اند و از اقوال صحابہ و تابعین و عقاید ایشان خطی و افسر برداشته، و بر رہنمائی نور الہی حقیقت امر را فہمیدہ، حوالہ فرماید، تا ہیج وقت در اجوبہ مجتہدین کہ با بحار شیطین و تلبیس ابلیس شبہات متعاقبہ الوقوع بہم میرساند، و غیر و قصور واقع نشود، و باب تعلم حکمت مسدود نگردد۔

و ازین جا دانستہ شد کہ مسائل بسیار از ہر علم در ابتدا ضروری البحث نبود، و الحال بحث ازان ضروری گشتہ،

در بعض مسائل بالانتہا بحث ناگزیر گردد

توضیح این اجمال آنکہ، چنانچہ در عالم واقعہ واقع می شود، و مردم محتاج می شوند کہ حکم الہی را در آن واقعہ بشناسند تا بوفق آن عمل کنند، درین صورت اجتہاد فرض می شود، و استخراج حکم آن واقعہ از اول اجمالیہ ضروری لازم

می گردد، همچنین چون مسئله از مسائل یا شبهه از شبهات قلوب بنی آدم را مشوش می سازد و محتاج می شوند بسوخته
تحصیل یقین در آن مسئله یا دفع آن شبهه درین ضرورت بهم نظر و فکر فرض می گردد، و معرفت وجه صواب در آن
مسئله و منشأ غلط در آن شبهه ضروری و لازمی شود،

و در حقیقت تفقه فی الدین که فرض بالكفایه است اسمی است شامل بعلم جمیع این علوم سگانه را که در تشد
سب جز مدین مقرر کرده اند، و هی علم العقاید - و علم الفقه - و علم السلوك، و اجتهاد درین هر سه علم بیان
معنی که تقریر کرده شد فرض بالكفایه است. قال العلامة الدوائی فی شرح العقاید العضدیه تحت
قوله واجمع اهل الحق علی ان النظر فی معرفة الله تعالی واجب شرعا و لعل الحق ان النظرا ثما يجب
علی كل واحد من المكلفین فی ما لیس بدیهیا بالنسبة الیه و من یكون مستغنیا بفطرته عن النظر
فی بعض صفات الله تعالی لا یجب علیه النظر فیها، نعم یجب علی الكفایة تفصیل الدلائل بحيث یتمكن

نهو معه من ازالة الشبهة و الزام المفایدین و ارشاد المسترشدين، و قد ذكر الفقهاء انه لا بد
ان یكون فی كل واحد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة و یسمى المنسوب الی الذب
و یحرم علی الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص، كما یحرم علیه اخلاء مسافة العزری
عن العالم مطلقا بطواهر الشریعة و الاحكام التي یحتاج الیها العامة. ثم قال بعد ذلك فان
قلت ان النبی صلی الله علیه و سلم و اصحابه و التابعین كانوا یكتفون عن العوام بالاقراء باللسان
و الانقیاد للاحكام الشرعیة و لم یقل عن احد منهم انهم كلّفوا المؤمنین بالنظر و الاستدلال
کیف و منهم من اسلم تحت ظل السیف و معلوم انه فی هذه الحالة لم یحضر لهم دلیل دال علی
وجود الصانع و صفاته. قلت انهم لم یكلّفوهم بالنظر فی اول الامر بل كلّفوهم و لا بالاقراء
و الانقیاد ثم علموهم ما یجب اعتقاده فی ذاته تعالی و صفاته كانوا یفید و فهم المعارف الالهیة
فی المحاورات و الموعظ و الخطب، علی ما یشهد به الاخبار و الآثار، و غایة الامر انهم ببركة صحبة النبی
صلی الله علیه و سلم، و اصحابه و التابعین و قرب الزمان بزمانه صلی الله علیه و سلم كانوا مستغنین عن
ترتیب المقدّمات و تهذیب الدلائل بحيث ینطبق علی القواعد المدونة؛ و لكنهم كانوا عالمین بالدلائل
الاجمالیة حیث لم یكن الشبه و الشكوك متطرقة الی عقاید هم بوجه من الوجوه و الحاصل انهم كانوا
متیقنین بالمعارف الالهیة و یرشدون غیرهم الی تحصیل یقین بوجه شتی حسب الفقهیه مستعدان

قال الاعرابی البعرة تدل على البعير، واثر الاقدام على المسير، اقسام ذات ابراج وارض ذات فجاج
لايد لان على اللطيف الحبيب، قال بعض العارفين حين سئل بم عرفتك ربك عرفت بوار وابت
تعجز النفس عن عدم قبولها۔

قال جعفر الصادق عليه وعلى آباءه الكرام التحية والسلام، عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم،
وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فذلک
وما هو فرض عين هو تحصیل اليقين بما يتلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن رليلاً تفصيلياً، انتهى
ومثل هذا صرح الشيخ عز الدين بن عبد السلام المقدسي في اواخر كتابه القواعد الكبرى في تقييد
البدعة الى الاحكام الخمسة من الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمه، وعدل الكلام في اصول
الفقه وتعلم النحو من الواجبات، وهاتان المسئلتان بعد وقوع التماهل عنهما او فراحتياجا اليهما
من مباحث الذات والصفات وعدل الكلام في دقائق التصوف من المندوبات، وهما اشد اهتماماً
واقتمها منفعة، وشك نسيت كراين هر دو مسئله از مسائل ذات وصفات اند كه عمده ارکان علم عقايد است
پس چون درين مسئلتين تساهل جاري شد و دغدغه تحقيق آن در قلوب بني آدم راه يافت علماء را سخين را
فرض بالكفايه گشت كه دين مسئلتين فكر و نظر را كار فرمايند و تيقن و تحقيق آنها و رفع تعارض اقوال سلف در آنها
نمايند، تا طريق تعليم حكمت را بحكم وراثت نبوت بكمال رسانيده باشند پس تكلم در تحقيق ارتباط حق بخلق كه
يعنيست است في الجملة باخيريت محضه، و ما يتعلق بذالك، درين زمانه فرض بالكفايه است، كسانى را
كه آلات اجتهاد و عقايد و نفيه نزديك اليشان مبسر است، آرى مقلدين را مى رسد كه اتباع مجتهدين درين باب
لازم گيرند، و عند تعارض اقوال المجتهدين حق را در اثر بين الاقوال دانند، كه نصيب مقلدين از استطاعت
همين قدر است و بس۔

ه خلق الله للمحروب رجالاً ورجالاً لقصعة وثريد۔ فلا يكلف الله نفساً الا وسعها۔

واين جانہ می رسد كے را كه بگويد كه شارع عليه الصلوٰۃ والتسليمات برائے دفع
شكوك و تحصيل يقين مسلكے غير آنچه ذكر نمود، تعيين فرموده، اما در دفع شك پس

اعتراض

باز داشتن خاطر از تفكر در آن كما يشيرونه قوله صلى الله عليه وسلم في رواية ابى هريرة باي الشيطان، احكم
فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق ربك فاذا بلغه فليستعذ بالله ولينته، متفق عليه۔

و آبرائے تحصیل یقین بس اکتفا بر احکام منصوصه، و اجرائے آنها علی الظاهر بلا کیف، و عدم تفحص شقوق دیگر را کما یؤمی الیه النہی عن التنازع فی القدر۔

جواب زیرا کہ می گویم انتها از تفکر در شکوک و اکتفا بر نصوص تناو قے مطلوب است کہ بشبه در درجہ وسوسہ و حدیث النفس باشد۔ اما چون ازین مرتبہ گذشت و بمرتبه شک کہ مزاحم یقین است یا بمرتبه تکذیب حتی کہ مقابل یقین است رسید و صورت عقاید گرفت و بدل نشست، و این امر گنجایش ندارد، و محققان را دفع او و استخراج حکم اولی لازم است، مثالش آنکہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام امر فرمود مکلفین را بانتہاء از امور مشتبہ و در عملیات، باز چون ازین قبیل امرے دارد شود مجتہدین را استنباط حکم آن لازم می گردد، و همچنین این دو مسئلہ اگر چه فکر در آنها ابتداء از ضروریات نباشد اما چون تساہل ازینہا در ہر دو محفل جاری گشت و سر این ہر دو دلخراش خواص و عوام گردید، و جنود مجنہ از نظرین درین باب عقاید کثیرہ را برین دو مسئلہ مبنی ساختند و برود و انکار فرقی دیگر را پیش آمدند، و سخن بجا با کشیدہ درین صورت محققین را تحقیق و تطبیق این ہر دو مسئلہ لازم افتاد و اللہ اعلم۔

تنبیہ آخر تکمیل قوت عملیہ را در شرع دو مرتبہ مقرر کردہ اند، اول تکمیل آن از حیثیت ظاہر و آن اسلام است دوم تکمیل آن از حیثیت باطن و اخلاق کاملہ و آن احسان است و ہو العلم المسمی بالسلوک، و نسبت علم حقائق کہ این مسئلہ اصل الاصول است، بآن نسبت علم اصول است بقفہ، و کلام بعقاید، و میزان بدلائل، و عروض باشعار جملہ این امثلہ علی توزیع المسائل صحیح است زیرا کہ حقیقت سلوک تحصیل قرب الہی است و این تحصیل از ان قبیل نیست کہ شی غیر حاصل را حاصل کنند، بلکہ از قبیل رفع حجب است تا قریبے کہ حضرت حتی را با ہر مخلوق در نفس الامر واقع است، بر سالک منکشف گردد، و از مرتبہ علم بمرتبہ حال انجامد، و از قبیل از الہوانع است تا قریبیکہ حضرت حق را عرسلطانہ بحسب تحقیقات عالیہ ثابت است و در جوہر فطرۃ مودع، از تنگناے اختفا بر سعت آباد ظهور در آید، و از قوت بفعل گرداید پس تنقیح مقاصد سالکین در میر و سلوک خود باین مسئلہ و باین علم می تواند شد، و بہا یعرف لمیۃ الاحوال الظاہرۃ علی السکین و لہا التیزین الصادق و الکاذب منہا۔ و کیفیت ظہور الخوارق علی ایدی الاولیاء، و مقامات العارفین فی معراجا تہم التجلیئۃ و بہا یعرف حقائق اللطائف، و بہا یعرف احوال الروح و قسواء،

و فرق در میان کمالات نبوت و کمالات ولایت مبنی است بر اثبات توحید شهود، و امتیاز در میان ظن و اصل و تباین احکام اصلیت و ظلمیت، پس از نیجاء انسته شد قدر و ثمرات این مسئلہ، و آنکہ تکلم در تحقیق این مسئلہ کہ معدن تحقیقات است از ضروریات است و برین جزو زمان کہ ندوین خفایق باین اصطلاحات صورت گرفته، کسانے را کہ آلات اجتہاد و اسباب تحقیق میسر دارند الحمد للہ رب العالمین۔

تنبیہ آخر علی طور اہل الکلام، علم کلام با یک قسم است و کہ اکثر اقسام است یعنی الہیات علمی است باحث از احوال واجب تعالیٰ شانہ، و عمدہ آن احوال توحید است، و توحید اثبات وحدت است و لا بد آنست کہ وحدت را منطقی باشد، پس مناط وحدت یا وجود معنی کونہ تعالیٰ واحد است لیس غیرہ موجودا، و ہذا التوحید ثابت بالکتاب والسنتہ، اما الکتاب فکقولہ تعالیٰ «کُلُّ شَیْءٍ مَّا لَکَ الْاَدَجُہُ» و اما السنتہ فکقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق کلمۃ قالہا العرب قول لبید سے الا کل شئ ما خلا اللہ باطل، و یا مناط وحدت و جبرست بمعنی کونہ تعالیٰ واحد انہ لیس غیرہ واجبہ، و ہذا التوحید ایضا ثابت بالکتاب والسنتہ کقولہ تعالیٰ فی مواضع ہوا الغنی لہ ما فی السموات فی الارض» و قولہ تعالیٰ «اللہ الصمد» و قولہ تعالیٰ «اللہ الغنی» و انتم الفقراء» و من الاماثل مثل ذالک، و یا مناط وحدت خلق سموات وارض و جہاں و تدبیر امور عظام است، و این توحید نیز از کتاب و سنت بوفور ثابت است «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللہ» و یا مناط وحدت تدبیر امور جزئیہ سموات وارض و باطنیہا من الموالید است و این توحید است کہ مقصود اعظم از بعثت انبیاء علیہم السلام ہمین است، و در کتاب و سنت اہتمام بسیار باین توحید واقع شد، و یا مناط وحدت استحقاق عبادت است و این توحید نیز بآن توحید متعاقب و متلازم است لربط طبعی بینہما، و کلمۃ لا الہ الا اللہ باعتبار لظن اول اشارت بہمین است و کلمہ ایاک نعبد و ایاک نستعین اشارت بدو توحید آخر، بالجملہ ہمہ این توحیدات خمسہ از مسائل علم کلام است و داخل در احوال موضوع ادوارے نظر شارع و نظر متکلم در اہتمام بیکے ازین توحیدات مختلف شدہ پس بعض اقسام با شارع باہتمام بیان فرمودہ و بعض اقسام را متکلم، و بعض اقسام را ہر دو نظر بعض مصالح فرود گذارند، و باشارہ اجمالیہ اکتفا فرمودہ اند، لیکن اہل کشف و اہل حکمت اسلامیہ تفصیل آن نمودہ اند، و در حقیقت ہر توحید متاخر متفرع است بر توحید متقدم، و ثبوت اصل مستلزم ثبوت فرع کما لا یخفی علی المتأمل،

اعترض

اگر گوئی که هر توحید را مقابل است که آن شرک است پس می باید که مقابل توحید وجودی نیز شرک باشد پس هر که چیزی را سواست واجب موجود گوید مشرک باشد و این خود باطل است

جواب

گویم مناط هر توحید تقسیم است بمالذاته و بالغیره پس آنچه لذاته باشد اثبات آن در هر توحید برائے غیر حضرت حق شرک است، نه اثبات آنچه بغیره است، و قول القائل انه موجود لا یعنی به انه موجود لذاته و بنفسه وان له في ذاته حصنة من الوجود الحقيقي بل بالنضمام الوجود الحقيقي الالهي اليه وارتباطه به فلا يكون شركاً كما نقول في الوجوب فان الممكنات واجبة بغيرها باجماع الملتين، فالصفا وجوبها بنفس ذات الواجب، وغير الصفات وجوبها باعادة الواجب ولا جدها وهذا ليس بشرك في الوجوب ونقول في خلق الجواهر وتدبير الامور العظام من ان الملكة تحرك الشمس وتضئ الارض وتدبير الخلق من الجبال والسحاب والنبات وتصوير الجنين وغير ذلك، فان كل ذلك باذن ربها، وكذا في تدبير الامور الجزئية اذ يصح شرعاً ان يقال يشفى الطبيب المريض ورزق الامير المجدد، ونحو ذلك بمعنى التسبب العادي الظاهري، وكذلك جميع باب الكسب المنسوب الى العباد مباشرة وتوليداً، ليس هذا من باب الشرك في شيء، وكذا في استحقاق التعظيم الاقصي لاجل غيره كما للنبى والكعبة والمصحف وسائر شعائر الله مثلاً، وانما ذلك بامره فلا شرك في ذلك اصلاً، وانما يكون الشرك اذا اعتقد للشريك استقلالاً بذاته وشرفاً بنفسه مع قطع النظر عن انتسابه الى الواجب الحق جل مجدته وان اعتقد ارتباطه به في الجملة كما تعتقد طائفة من المجوس في اهرمن بالنسبة الى الميزان شركاً في الوجوب، وكما وقعت الاشارة اليه في قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي اصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بالبحر وكافر في مؤمن بالبحر الى آخر الحديث تشبيهاً للمشركين في تدبير الامور العظام، وكما وقع في القدرية انهم مجوس هذه الامة، بل قيل ان المجوس سعد منهم حالاً في الشرك في تدبير الامور الجزئية، وكما وقع في التنزيل تقضي حال المشركين في قوله تعالى وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ - وفي قوله تعالى وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ - نَرْفَعُوهُمُ فِيهِمْ فِي مَآئِهِمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، وتقرضاً في دعاء التلبية ورد القول لهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك الا شركاً هو لك تملكه وما ملك، كل ذلك في الشرك في حق العباد فاعلم

خلاصہ | واماخص کلام آنکہ نفی وجوب مطلق ازین مسئلین مسلم است، اما درین مقام نافع نیست، و ہم مخالف سیاق کلام است کہ مشعر است بترک اہتمام و اعتناء بمسئلتین و نفی مطلق وجوب یا مطلق حسن شرعی ازین مسئلین صحیح نیست، و وجوب در بعض اوقات، و بر بعض مردم، و در بعض مراتب کمالیہ ایمانیہ ثابت است و نفی آن درست نہ، و بچنین فضل و نفع ہر دو مسئلہ در اکثر مسائل دینیہ مقرر است کما مر تفصیل،

اعترض | وگمان نبری کہ بناء ایمان و اسلام است مشعر بہ کفایت و رکن بالضرورة جزئی است، و الکل لا ینفک عن الجزاء اصلاً، پس اگر مسئلین بنی بودندے در حق ہمہ و ہمیشہ می بودند،

جواب | زیرا کہ لفظ بناء در حدیث بنی الاسلام علی خمس مذکور است و شبہ ثنویت کہ وجوب حج و زکوٰۃ بر ہر کس و ہمیشہ نیست پس لفظ بناء مقتضی آن نخواہد بود واللہ اعلم

قولہ | زیرا کہ ایں ہر دو مسئلہ متعلق اند بہ کیفیت ربط حادث بقدم،

اقول | مع ذالک موقوف علیہ بسیار سے از علوم شرعیہ اند کہ مخ و لباب شرع اند

و ہر کہ بنظر انصاف بنگرد و یقین داند کہ سبب تحقیق ایں مسئلہ رفع شکوک دینیہ لایسما اعتقادیہ و سلوکیہ و جمعیہ میسر می شود کہ بغیر آن میسر نمی تواند شد کما یدل علیہ المنقذ عن الضلال للامام الغزالی فی تزج طریق الصوچیہ علی سائر الطرق و انتساب ائمۃ اہل العقل بالاخیرۃ الی اہل ہذا الشان و انتساب شیخ العلاسفۃ الی الشیخ ابی الحسن الخرقانی و ابی سعید المہدی و امام المتکلمین الفخر الرازی الی الشیخ ابن العربی و کذا رجوع طائفتہ من اصحاب البرہان الی مشرب ہذا الشان شائع ذائع و فی النجات لمولانا الجامعی فی تدرجۃ خواجہ ابی نصر یار ساہن خواجہ محمد یار ساہن ہکذا در مجلس شریف ایشان ذکر شیخ محی الدین بن العربی و مصنفات و سہ می رفت از والد خود نقل کرد کہ ایشان می فرمودند کہ فصوص جان است، و فتوحات دل، و نیز می فرمودند ہر کہ فصوص را نیک می داند او را داعیہ متابعت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم قری می گردانندی، و کیف لا دظاہر است کہ راہ ادراک حقائق حقہ یا عقل است، یا نقل است یا کشف، و حکم عقل مخصص در امور کلیہ اعمالیہ است، و نقل بچنان اجمال دارد، و علم اتم میسر نمیشود و مگر بمعرفت مستوعبہ مفصلہ و طرین آن بجز اشتقاق کشف نیست، قال الامام الرازی ۵ نہایۃ اقدام العقول عقل و اکثر سعی العالمین ضلال وارواحنا فی دحشۃ من جنونہا و حاصل دنیا ناذی و دبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قبل وقالوا

محققان اصحاب عقل مصرح اند بآنکه جهل باین مسئله موجب جهل است با اکثر حقائق، و این مسئله باب هدایت و تحقیق است. قال صدر الدین الشیرازی فی شواهد الربوبية والحق ان الجهل بمسئلة وجود الانسان يوجب الجهل بجميع اصول المعارف والادكان، لان بالوجود يعرف كل شىء وهو اول كل تصور واعرف من كل متصور فاذا جهل جهل كل ما عداه. وقال ايضا في الموضوع الاول للحكمة الالهية الموجود بها هو موجود، لا الوجود الواجب كما ظن، لانه من المطالب في هذا العلم، واما مسائله ومطالبه فاثبات جميع الحقائق الوجودية من وجود الباري جل اسمه و وحدانيته واسمائه وصفاته وافعاله من ملائكته وكتبه ورسوله واثبات دار الآخرة وكيفية نشورها عن النفوس، فالحكيم الالهي هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله تعالى وملكوته الاعلى والاسفل وكتبه العرشية واللوحية وقضائه وقدره واهل سفارته ورسالته ورجوع كل شىء الى الله يوم تبدل الارض غير الارض. والى هذه العلوم الربوبية اشار بقوله تعالى اَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهِ الْاَيَةُ، انْتَبِهِ.

و اصل اصول این همه چون بحث وجود باشد که باحث است از نزول وجود و مراتب و نسبت خلق بحق لاجرم نافع باشد در جمیع این مسائل علی الخصوص مسئله قرب حضرت حق که اصل و سائل تقرب است و کفی بذلک شرفاً له و فضیلة.

قوله | و آنچه از ظاهر کتاب و سنت و کیفیت این ربط ثابت شده همین قدر است و پس که این عالم بتمامه حادث است و مصنوع او تعالی صانع است و قدیم.

اقول | هذه فرية بلامرية وما احق ان ينشد في حق صاحب الرسالة حفظت شيئا و

غابت عنك اشياء - بميت. گریز بنید بروز شپره چشم چشمه آفتاب چه گناه. صاحب رسالت را غفلت عظیم واقع شده است از آیات و احادیث بسیار که دلالت می کنند بر قرب و معیت و احاطه حضرت حق و آن آیات و احادیث در کثرت برتر آنست که منکر آن منکر ضروریات دین است بلکه عرض شایع تعلیم این قرب است در بیان انتساب الی المورث فقط،

بیانش آنکه شایق اشاره رفت بآنکه مقصود اهل از بعثت انبیاء علیهم السلام دفع شرک و رفع حجب مانع

از اتصال بحضرت ملک علی الاطلاق، و توجیه مدارک مکلفین باجناب است،
و شرک عامی را بر چهار مرتبه یا قسم اول در وجوب وجود ثانی در خلق عالم از عرش و سما و ارض و ما فیها و ثالث
در تدبیر امور جزئیة و رابع در استحقاق عبادت، و دو مرتبه اخیر متلازم اند زیرا که بر بطبیعی نهاده اند در میان
انعام و حب و تعظیم منعم، و دو مرتبه متقدم باجماع اهل عقل و شعور مردود و مذموم است و قرآن عظیم ناس
است بر آنکه توحید دین و دو مرتبه از مقدمات مسلمة مشرکین بوده است، قال الله تعالی و لَکِنَّ سَأَلْتُمُ مَنْ
خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَیَقُولَنَّ اللَّهُ ۚ وَ قَالَ اللَّهُ تَعَالٰی قُلْ لِّیْنَ الْاَرْضُ وَ مَنْ
فِیْهَا اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ سَیَقُولُوْنَ اللَّهُ قُلْ اَفَلَا تَذَکَّرُوْنَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمٰوٰتِ السَّعٰی وَ رَبُّ الْعَرْشِ
الْعَظِیْمِ سَیَقُولُوْنَ اللَّهُ قُلْ اَفَلَا تَتَّقُوْنَ قُلْ مَنْ بَدِیَ ۚ سَلَکُمُ کُلُّ شَیْءٍ وَ هُوَ یُحْیِیْهِ وَ لَا یَمُوتُ عَلَیْهِ اِنْ
کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ سَیَقُولُوْنَ اللَّهُ قُلْ فَاَنِّیْ تَسْکُرُوْنَ ۚ و همچنین در مواضع بسیار باین دعوی تصریح فرموده
و شرک ایشان فقط در دو مرتبه اخیر بود، و منشاء این غلط آن بود که حضرت حق را بتبارک اسم و دراز عباد خود،
غیر محیط بالیشان و باحوال ایشان گمان برده بودند، و چنان ظن می کردند که او تعالی بسبب تعالی و کبریا بی خود بود و بتابع
جزئیة این عالم متدلسس نمی پردازد، و طائفه از بندگان خود را که بحسن اطاعت مقرب درگاه او شده اند بر عباد
دیگر بدستور نصب صوبه داران بر رعایا مسلط ساخته، پس هر حاجتی که ازین رعایا مر تفع می شود، بسوسے
این صوبه داران است، و قبله حوائج این بندگان همین اصنام اند، آری این صوبه داران برائے حفظ مرتبه
خود با انواع طاعات و عبادات مبارکگاه او تقرب می جویند، و امثال او امر و نواهی او می کنند، لیکن رعایا را تقرب
این صوبه داران و رضا جوئی آنها در قضائے حوائج و تحصیل منزلت نزدیک ملک الملوک کافی است، زیرا که
آن جماعه در تدبیر امور جزئیة و نصرت عبادان خود، و شفاعت مجرمین از طرف ملک الملوک معیار اند، پس
دفع این شرک در شریعت به بیان قرب و معیت و احاطه ذاتی و صفاتی و تجلیاتی آنجناب جل سلطان نمودند
و این دایر عضالی را باین تزیینات مجرب معالج فرمودند، و در ابطال این شبهه تذکیر آیات دال بر بشو و حضور
و قیام او تدبیر خلق، محاسبه ایشان پرداختند.

و قد ذکرنا من هذا الباب شیئا کثیرا فیناسیاتی

وَلِنُتِلُ مِنْ هَذَا الْبَابِ آیَاتِ قَالَ اللَّهُ تَعَالٰی

ذکر آیات دال بر وحدت وجود شود

وَنَحْنُ اقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَدِیْدِ ۚ وَ قَالَ تَعَالٰی وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْمًا کُنْتُمْ ۚ وَ قَالَ تَعَالٰی سَنُرِیْهِمْ آیَاتِنَا

فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَوْلَمُ بِكَيْفِ بَرِيكَتِكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا
 إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ وَقَالَ تَعَالَى آمَنْ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا
 كَتَبْتُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ -

وَمِنْ السَّنَةِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارْجِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْكُمْ
 لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا عَنْكُمْ أَنْكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا وَهُوَ

ذَكَرَ حَدِيثَ جُودٍ مُشْهُودٍ وَدُسْتُ

مَعَكُمْ وَالَّذِي تَدْعُونَهُ أَقْرَبَ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ غَنَقٍ رَاحِلَتُهُ
 وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ فِي حَدِيثِ طَرِيفٍ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ دَلَيْتُمْ مَجْبِلَ إِلَى الْأَرْضِ السَّابِقَةِ السُّفَى
 لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ ثُمَّ قَرَأَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ
 مِنَ الْأَحَادِيثِ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي مَوَاضِعِهَا وَالْقَلِيلُ يَدُلُّ عَلَى الْكَثِيرِ -

اعترض اگر گوئی این آیات واحادیث نزدیک علماء مصروف اند از ظاهر
جواب گوئیم جواب ازین بسوجه است -

أَوَّلُ أَنَّكُمْ آيَاتٍ وَاحَادِيثَ مَذْكُورَةَ هَرِ خِطِّهِ مِنْ ظَاهِرِ مَصْرُوفٍ بَاشْتَدَادِ بَاطِلَانِ دَعْوَى حَصْرِ صَاحِبِ رِسَالَةٍ
 بِهَرِ حَالٍ نَافِضٍ اَنْدَ فِتْنَةٍ دِلْهَا لَا يَضُرُّ بَاقِي هَذَا الْمَقَامِ -

دویم آنکه بتأویل این آیات مذکورہ چون صرف از ظاہر باشد لاجرم ظاہر آیات مذکورہ مؤید ثبوت قرء
 ذاتی خواهد بود. فسیبطل حصرو ظاہر الکتاب والسنة فی دعوہ -

سیروم آنکه علماء تأویل این آیات و صرف آن از ظاہر نمی کنند مگر فراراً عن الشبهات، و چون ما شبهات را
 در موضع آن دفع کرده باشیم و براین قطعیه عقلیه برین مدعا قائم کرده باشیم حاجت تأویل نمائیم بلکه می گوئیم
 مختار سلف اجرائے این آیات بر ظاہر است بلا کیف و منع از تأویل آن و فهم القدوة،

قَالَ التِّرْمِذِيُّ فِي جَامِعِهِ فِي آخِرِ أَبْوَابِ الصَّدَقَةِ بَعْدَ رَوَايَةِ حَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقْبَلُ لَصَدَقَةً
 وَيَأْخُذُهَا بِعَيْنِهِ الْحَدِيثَ، مَا لَفْظُهُ قَالَ أَبُو عَيْسَى وَقَدْ قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ
 وَمَا لِي شَبَّهَ هَذَا مِنَ الرِّوَايَاتِ مِنَ الصِّفَاتِ وَنَزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ تَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا
 قَالُوا قَدْ ثَبَتَتْ الرِّوَايَاتُ فِي هَذَا وَنُؤْمِنُ بِهِ جَازِلًا وَتَوْحِيدًا وَلَا يَكُنْ كَيْفٌ هَكَذَا رَوَى عَنْ مَالِكِ بْنِ
 وَسْفِيَانَ بْنِ عَيْنِيَّةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَمْرٌ وَهَذَا بِلَا كَيْفٍ -

وہكذا قول اهل العلم من اهل السنة والجماعة، واما الجهمية فانكرت هذه الروايات وقالوا
 هذا تشبيه وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فقلت الجهمية
 هذه الروايات وفسروها على غير ما فسر اهل العلم، وقالوا ان الله تعالى لم يخلق آدم (عليه السلام)
 بيده وقالوا انما معنى اليد القوة، وقال اسحاق بن ابراهيم انما يكون التشبيه اذا قال يد كيد
 او سمع كسمع او مثل سمع فهذا تشبيه، واما اذا قال كما قال الله تعالى يد وسمع وبصر ولا يقول
 مثل سمع ولا كسمع وهذا لا يكون تشبيهاً وهو كما قال الله تبارك وتعالى في كتابه "كُنْ كَمِثْلِهِ
 شَيْءٌ" وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" انتهى۔

بہر تقدیر ازین آیات واحادیث واز اقوال صحابہ لاسیما کلمات مرتضوی، مستفاد می شود کہ عالم تمامہ مصنوع
 اوست و او تعالیٰ صانع و اورا با عالم ارتباط است معلوم الاینہ و مجہول الکلیفیت شعر
 اتصالے بے تکلیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

و تعبیر ازین ارتباط بمعنی و قرب و احاطہ منصوص شدہ، پس ہر مفہومے کہ مبائن این سبغیر و امثال
 ان باشد کہ لمباینتہ و الانفصال و الخروج و الغیریتہ بمعنی انفکاک العالم عن الواجب تعالیٰ
 و استقلال الخلق عن الخالق فی وجودہ المستفاد منہ و قطع النسب المذكورۃ عنہ اصلاً و العینیتہ
 و امثال ذلک اطلاق نتوان کرد، و ہر لفظے کہ موہم خلاف این تعبیرات ثلاثہ وافی حکما اطلاق کند اگر
 از اہل ہدی باشد بہر وجہ کلامش را تاویل باید نمود، و اگر تاہل است بحکم کالائے بذہریش خاوند
 ہر روتے اوی باید زد، زیرا کہ مخالف نصوص متواترہ واقع شدہ، و ماذا بعد الحق الا الضلال۔ قال
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من احدث فی امرنا هذا ما لیس منہ فہو رد؛

و بالجملہ این مسئلہ کم از مسئلہ استواء بر عرش نیست کہ اصل آن از کتاب و سنت بضرورت ثابت است۔
 و کیفیت آن غیر معلوم الا للراسخین فی العلم، فنکر ہذہ المسئلۃ کمکنکر الاستواء علی العرش باعتبار
 قیام الدلیل الشرعی حذو و اعجد و بل ہذا التمر منہ، و اگر انصاف پر سی جمیع مسائل ذات و صفات
 کہ در شرع بیان یافتہ، و ہمچنین معظم مسائل متعلق بکیفیت عبادات برائے تقویت و تقریر این ربط است
 زیرا کہ در شرع از اسماء واجب تعالیٰ و تبارک ہمان قدر مذکور شدہ کہ تعلق بعالم وار و ایجاد و ابقا و کمالاً
 و افتاء و ما یتوقف ہذہ الکلمات علیہ، و آنچہ بعالم تعلق ندارد آن را حکمت الہی مخفی داشتہ کہما قال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم ادا ستاشرت بہ فی علم الغیب عندک“ وچھٹن منظور در عبادات تحصیل احراق
است کہ بر پرورش انہا این ربط قوی گردے، پس بیان صفات حقیقیہ کہ لازمتہ الاضافۃ اندالی الخلق
وصفات فعلیہ نسبیہ، وچھٹن نصب شعائر اللہ، واثبات وسائل فیوض تکیونیہ و تشرعیہ الیہ شرح منہیات
بدیہ و نفسانیہ، ہمہ از برائے تحصیل و تعلیم ربط حادث بقدم است، آرسے چون حوادث بر انواع مختلفہ
واستعدادات متفاوتہ اند، کیفیت ربط ایشان با قدیم نیز مختلف گشت پس بعضے از کیفیات عام الحکم
اند و بعضے مخصوص الحکم، و طائر ازان موافق نظام خاص، و بر خے منافی آن،

باجملہ تمام شریعت گویا شرح و تفصیل این مسئلہ است۔ پس حصہ کہ از کلام صاحب رسالہ مستفاد می شود
اگر حقیقی است بنسبتہ جمیع ربطائے حادث بقدم، پس باطل است، و اگر اضافی است بنسبتہ ربطائے
عام الحکم و التعلق بجمیع المخلوقات پس بآنکہ مدخول است بہام تفصیل لا طائل است۔

قوله واما اینکه در میان این ہر دو صانع و مصنوع بنوعی علاقہ نیست ہم متحقق است
یا غیرت محض است، پس لسان شرع از آن ساکت است۔

اقل (رد قول صاحب رسالہ اجمالاً) بعون اللہ تعالی و حسن توفیقہ در کلام ما بعد ذکر نمود ایم،
و چون آنجا برسی معلوم کنی کہ علاقہ بین الصانع و المصنوع بر کدام وجہ است، و نسبت غیرت عینیت
فیما بینہما بکدام وجہ است، و نصوص شرعی بر کدام علاقہ دال صحت و بنا بہ مسئلہ وحدت وجود و وحدت شہود
بر کدام وجہ است، لیکن اینجا این قدر زمین نشین باید نمود کہ مدار مسئلہ وحدت وجود و منابط کیفیت ربط
مذکور نزد صوفیہ وجود بر اثبات سرایان ذات واجب است، در مکنونات بلا کیف، و این، و بلا انقسام
دشین، و بیان آنکہ ماہر و بالانضمام الیہ موجودات المکنات در جمیع مواطن غیر صرف و منفک محض در وجود
از واجب نیست، بلکہ عین اوست، و لوفی مراتب تنزلات و تجلیات و ہوا المراد بالعینیۃ بالجلہ، و بیان توحید
شہودی علی تقدیر اثبات الخلاف بینہما بر نفی این نحو سرایان است و اثبات خلوص مکنات در وجود خود
از واجب و انفکاک خلق از خالق، در ظروف وجود و خود انفکاک کا تحقیق لا مکانیاً۔ و ہوا المراد بالغیرۃ المحضۃ
و اما حمل واجب بر ممکن و امثال این تعبیرات پس مقدمہ ایست علیحدہ یعنی بر تحقیق از انحار حمل و تفکیک
روابط اجرائے احکام یکے بر دیگر و تسمیہ یکے بر دیگر، و از اصل مسئلہ توحید وجودی، و رابط حق بخلق نیست

(رد تفضیل بر قول صاحب رسالہ) و بعد تمہید این مقدمہ می گوئیم کہ لسان شرع ساکت نیست از بیان این ربط بلکه ناخاست بر آنکه حق تعالی را با خلق اتحادی بالجمله بالمعنی

الذکور سابقاً ثابت است، قال الله تعالى المشرقان الله يعلم ما في السموات ما في الارض وما يكون من نحو ثلثة الا هو سر بعهم ولا خسة الا هو سادسهم ولا اذى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا شر ينبتهم بعامد الا يوم القيمة ان الله بكل شيء عليم“
 فاورد كلمة اينما كانوا بعد صيغة المعينة ليدل على مصاحبة للمكانيات في امكنتها من غير تمكن وتحيّز وقال ”نحن اقرب اليه ملكا ولكن لا تبصرون“ فاستعمل اسم التفضيل عن وعقبيه بهذا الاستدراك ليكون نصحا على ان قربه تعالى با اتصال الذات لا بتعلق الصفات فقط ومن الحديث قوله صلى الله عليه وسلم فيما نروى عن امير المؤمنين علي وعن ثوبان رضى الله تعالى عنهما مرفوعا قال موسى عليه السلام يا رب اقرب انت فابا جيك ام بعيد فان انا ربك فاني احس صوتك ولا اراك، قال الله تعالى انا خلفك وامامك وعن عيينك وشمالك انا جليس عبدى اذا ذكرنى وانا معا اذا دعانى، وفيما يروى عن النضر في جواب من قال والذي احتجب بسبع سموات منه انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملاء كل شيء عظمتة وقد ذكرنا اذا لك مفصلا في محله فانتظروا

و ينجين كتاب وسنت ناطق اند با نكته حق را سبحانه با بعض مكانيات وزاينات علاقه است مصحح تصف واجب تعالى باوصاف مصنوعات قال الله ”لكن حملن على العرش استوى“ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا بقلوبك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخر الى اخرا الحديث پس قرآن و حديث مثبت اتحادى بالجمله بالمعنى المذكور وناى اين قسم غيرت انداز سكت از نسبت و ملخص كلام آنكه آيات واحاديث كثره كه قدر مشترك از آنها متواتر است افاده مى نمايند معيت و احاطه و شمول و قرب ذاتى را بجمع موجودات، و نیز اثبات مى نمايند تجليات و تنزلات آن ذات مقدسه را در صور مختلفه بوجهى كه منكر اين صفات منكر ضروريات دين باشد، و مذميب سلف از اهل قرون ثلثه اجرائى آنها بر نظر اهر است بلا كيف، و همچنين مست در حقيقت حاصل توحيد وجودى، پس نسبت سكوت محض بشارع بنا بر عدم اطلاع بر قرآن و حديث است. يا بنا بر عدم فهم و عبا وة قال الله تعالى ”و منهم من يسمع“

إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ

و اگر تتبع قرآن و حدیث علی التفصیل دشوار آید باید که علی الاجمال این قدر بداند قال رسول الله صلی الله علیه و سلم
 او تبت جوامع الکلم و قال ما من شیء یقریبکم الی الجنة و یبعدکم عن النار الا قد نهیتکم عنه و قال الله تعالی وَاَنْزَلْنَا
 عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبْلِغُنا لِكُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرًى لِلْمُسْلِمِینَ و قال ما كان حدیثاً یفتَرِی
 وَلَکِنْ تَصْدِیقُ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَتَفْصِیلُ کُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ پس نسبت سکوت
 بشارع مثل نسبت سکوت اصم است بمخاطب خود، و طریق اسلم درین مقام آنست که نسبت عدم فهم خود
 کنند نه نسبت الغار بشارع علیه الصلوة و السلام.

قوله اگر چه بطریق رموز و اشارات مستنباط هر واحد ازین هر دو مسئله از کلام شارع می توان نمود،

اقول سبحانک هذا بهتان عظیم، یعظمکم الله ان تعود و المثلہ ابدان کنتم و مومنین
 و یبین الله لکم الایات و الله علیم حکیم، با وجود این کثرت دلایل و وضوح دلالت چگونه قرب
 ذاتی و معیت را که ملزوم توحید وجودی بلکه عین دوستی، از رموز و اشارات شمرده شود، و با وجود این قم نصوص
 و الیه اتحاد فی الجمله بالمعنی المذكور چگونه غیرت می نماید که هزار مرحله از حدیث قدسی قدس بونی الی عبادی
 و لا تبعدونی، دور است، و از کریمه و اِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی فَاِنِّی قَرِیبٌ بمسافت باین المشرقین
 بعید، مستنبط از کتاب و سنت گفته آید، اگر این مسئله که اهم مقاصد شرعی است از قبیل رموز و اشارات
 باشد پس کدام مسئله از اعتقادات و عملیات بتصریح کتاب و سنت ثابت خواهد بود، استنباط غیرت
 محضه با وجود این نصوص نزدیک بمذهب اسماعیلیه است که صرف می کنند نصوص را از ظواهر برائے
 ابطال شریعت کما هو منقول عنهم فی الکتاب معاذ الله که کسی از اکابر دین مدعی غیرت محضه باشد،
 و بیان این مقام آنست که کلام در معانی کتاب و سنت بنوعی از تقسیم بر چهار مرتبه است،

مرتبه اولی تفسیر است، و حاصلش بیان معنی کلام علی وفق العربیة از جهت اعراب و صیغ و لغت از شرح
 و بیان معانی محتمله از الفاظ و ضماً و استعمالاً و دلالتاً و فهماً، و بیان قوه المعنی و ضعفه فحاوره و ظهور المعنی
 و خفاه و مقصودیه المعنی و تبعیته و نحو ذالک، و درین باب است حدیث من فسر القرآن برایه فقد کفر.

و مرتبه ثانیه تاویل است و مراد از تاویل در اینجا نه صرف کلام از ظاهر است، بلکه علم از ان اعنی بیان کیفیت وقوع مدلول است در واقع و هو المراد بقوله تعالى «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» و فی قوله تعالى «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحَيِّطُوا بِهِ لَعَلَّهُمْ يُعْلَمُونَ» و لَمْ يَأْتِ بِهِمْ تَأْوِيلُهُ، «و این معنی اگر چه در جمیع احکام اعتقادیه و عملیه و احوالیه ثابت است، اما مقصود از ان در اینجا فی ههنا است که در مسائل ذات و صفات حتی استقنا از بیان حقایق محکّمات این باب و تاویل منشأ بهات او، و این قسم لاجرم مستفاد است از قسم اول اما این استقنا گاهی صواب می باشد و گاهی خطا، و علامت حقیقت او آنست که ثابت باشد بدلیل عقلی و موافق باشد محکّمات، و شواهد آن باب، پس هر وجهی که اقرب باشد بعبارت نص بان معنی که اقرب تعبیرت عرفی از ان معنی و عبارات مذکوره باشد آن وجه اصوب خواهد بود.

و مرتبه ثالثه اعتبار است و تحقیقش آنست که احکام شرعیّه قوانین کلیه جامع اند لاجرم صور جزئیه را که واقع می شوند در آن اندراج و ملحوظ خواهد بود، پس گاهی عارف جمله را از کتاب و سنت مرآة می گرداند برائے مشاهده حال از احوال که بر او طاری است، و نظراً و محصور می باشد برین حال، پس از صور جزئیه دیگر تعافل می باشد، و جمله را در شان این حال وارد می داند، و این مرآة نمودن بواسطه اندراج گاهی از قبیل اندراج فی العموم باشد، و گاهی از باب مقایسه نظیر بر نظیر و نحو ذالک، و گاهی این قسم را نیز تاویل گویند، و تاویلات کاشی مشحون از این قبیل است، و این قسم در حقیقت نه از قبیل استدلال است بلکه از قبیل اقتباس، اگر چه مولانا سید شریف آن را در حاشیه کشف از قبیل دلالت التزامی بشرط حضور قرینه که حال مخصوص است، شمرده، پس این قسم مدخله اگر از عرفاء کاملین باشد مقصود ایشان معرفت بطون قرآن و حدیث است، و تحقیق دین و معدن آن حاله احسان باشد آن را اعتبار خوانند، و اگر از اهل بدع و ایهوا باشد که مقصود ایشان نفی شریعت و تشکیک در ضروریات دین است آن را تحریف گویند که.

مرتبه رابعه است، و هو حمل الکلام علی غیر محمله، قال شارح العقاید النسفیة، و العبد و ل عن الظواهر الی معان یدعیها اهل الباطل و هم الملاحدة سموها الباطنیة لادعائهم ان النصوص لیست علی ظواهرها بل لها معان باطنیة لا یدعیها الا المعلوم و قصد هم بذالک نفی الشریعة بالکلیة، المحادی میل و عدول عن الاسلام و اتصال و التصا بالکفر لکونه تکذیباً للنبی صلی الله علیه و سلم فیما علم محییئذ به بالضرورة. و اما ما ذهب الیه

بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلك يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الايمان
ومحصل العرفان. انتهى. پس در حقیقت دو قسم اول از قبیل تعلیم و افادات است، و قسم سیوم از قبیل رموز
و اشارات، و قسم چهارم از قبیل بدع و منکرات.

تبعین وحدت وجود از باب تاویل و تفسیر است (پس چون درین مسئله غور بکار بریم
واضح می گردد که مسئله قرب و معیت

مطلقا بلکه قرب و معیت ذاتیه در مرتبه تفسیر و عبارت نص ثابت، و از قبیل ظاهر است، بلکه نص و بیان آنکه
این قرب مثل قرب و معیت جسم است با جسم، و احاطه و سرایان او مثل ماه در و دریا، یا از قبیل مصاحبه بیوهی
با صورت، یا از قبیل معیت مجرد با مادی مثل اتصال روح با جسم، یا از قبیل جوهر با عرض، یا از قبیل معیت
وجود با هیئت، یا از قبیل معیت و قرب و احاطه و شمول مطلق با مقید از باب تاویل است، پس چون لائل
عقلی و قرائن شرعی مؤید وجهی ازین وجه گردان وجه متعین شود، و اگر مؤید چند وجه گردد، جمع وجه خواهند جاگز
گشت، و بتفسیر لاحق خواهند شد، و اصل توحید وجودی بهمین قدر ثابت است، و غیرت محضه که منافی این معنی
است استنباط اولاجرم از باب تحریف خواهد بود، پس عینیت فی الجمله و غیرت محضه را از رموز و اشارات
اعتقاد نمودن باطل است، زیرا که مراد از اشارات اگر دلالت با اشاره نص است که مصطلح اصول است
پس فاسد است، چه افاده قرب و معیت حتی محل و علا، از اہم مقاصد شرعیہ است، و مسوق لاجل الکلام بدلول
جوهر کلمات نصوص، و معتبر در اشاره نص البقاء این معنی است، و اگر مراد از رموز و اشارات قسم اعتبار است،
چنانکه مناسب سیاق او است، پس ظاهر الفساد، چه این مسئله چون از اہم مقاصد و اقوی مراتب تفسیر باشد
در سلك قسم اعتبار منسلک گردانیدن چگونه صحیح باشد، و غیرت محضه چگونه با وجود مخالفت نصوص قطعیہ از
باب اعتبار باشد، و او را از باب تفسیر شمردن کما گنجی اثر، و دعویٰ ببالله من تحریف کلام الله و کلام رسولہ عن مواضعہما
قول، لیکن ازین قدر اثبات و وجوب اعتقاد بیک ازین دو مسئله نتوان کرد تا از مسائل و غیبیہ
ضروریہ شمرده می شود.

کلمہ لکن در اینجا برائے استدراک است، اما این استدراک از قبیل استدراک کاذب است

اقول

از کاذب، و از جنس بنائے فاسد بر فاسد، چه عنقریب اشاعہ گذشت با آنکه در اینجا دو مقام است

مقام اول اثبات آنکه در میان صانع و مصنوع علاقه اتحادی در الجملة بمعنی ثبوت قرب ذاتی، و تحقیق معیت احاطه ذاتیه واقع است، و این معنی از باب تفسیر است، و بنصوص شارع علیه الصلوٰۃ والسلام بطریق یقینی ثابت است. و مقام ثانی تحقیق آنکه این معیت ذاتیه از کدام وجه معیت ذاتیه است. و این مقدمه از باب تاویل است. و چون بر این عقلیه و امارات شرعیه مرجح و حجه از آن وجه مختلف گردان و جعل لاحق بتفسیر خواهد بود. بهر تقدیر اعتقاد این مسئله در ایمان تفصیلی لازم خواهد بود، و تنقیح این مطلب چنان است که گوئیم ما را مسئله در پیش آید از مسائل شرعیه متعلقه بذات و صفات حضرت حق تبارک و تعالی آن این است که او تعالی را با عالم غیر از علاقه صانعت و مصنوعیت کدام علاقه از باب عینیت و غیریت ثابت است، پس موافق حدیث معاذ بن جبل^۱ که درین باب استخراج احکام و نذیر دستور العمل است. و موافق احادیث دیگر مراجعت نمودیم بکتاب الهی و سنت نبوی، پس اخبار و آورده را درین باب هر دو قسم یافتیم.

قسمی دال بود بر اتحاد بمعنی سریان و وحدت بسیطه حق در کثرات، و عدم خلو و انفصال ممکنات در وجود ازو، و معیت و احاطه ذاتیه که احاطه صفاتیه از فروغ اوست با مخلوقات، و قرب اتصال واحد و قدیم بحیث محذات بطریق قهر و قیومیت و اتحاد بمعنی ظهور واجب تعالی در صور مختلفه ممکنه، و اتصال او تعالی بصفات که از شایان خلق است،

و قسمی دیگر دال بود بر غیریت مغایرت ذات و صفات او تعالی، ذات و صفات خلق را در حقیقت و آثار، و تنزه ذات و صفات حقیقیه او از جمیع نقائص و سمات محذات، و تفرد او از مشابیه و مجانست خلق، و مزاحمت و مانعت اضداد و اکفایه و انداد، مماثلت کائنات، و غنا او در کمال خود از احتیاج باغیار و افتقار در تاثیر بنویس و سالیط و مباشره آلات، و عدم انحصار او در عالم، و استقلال او بذات خود، و افتقار غیر او سبحانه بالکلیه باو، و قصور عقول و افهام از وصول بکنه ذات او و مایثل ذالک و در هر طرف ازین دو جهت نصوص دیدیم متواتره و آیات مفصله با حدیث مؤید و بدلائل عقلی و اقوال سلف، و هر یک از طرفین واضح الدلالة بود نسبت معنی خود، و مقرون بود بقرائن مشعوه بر اراده ظاهران، و سلف از اهل قرون ثلثه مشهود لها بالخیر ابرائے آن نصوص بر طوا هر نموده اند؛ و هیچ یکی از آن نصوص محتمل نسخ نبود زیرا که نسخ نیست مگر در احکام متعلقه باحوال مکلفین را نه احکام متعلقه بحقایق را که بتبدل زمان و ادیان مختلف و متحد نمی شوند.

بعد ازین تا مل نمودیم در آنکه این نصوص ایبا باهم متخالف اند تا احتیاج اقتد بر تزیج یکے، و تا وایل دیگر برائے تطبیق، یا متوافق اند که اجرائے هر یکے بر مدلول خود قطعی و یقینی باشد، و هر یک از جنتین از باب ضروریات دینیہ گردد، پس در یافتیم که میان هر دو اصلا منافات مستحق نیست بدو وجه، یکے آنکه احاطه و معیت او تعالی باوصف قومیت موجب انحصار او در خلق و باعث افتقار بعالم در امرے از امور نیست، پنجه او تعالی در وقت وجود عالم چنانکه با عالم است هم بے عالم، اما عالم چون بود همیشه با دست که نمود عالم بے او صورت نگیرد، و این معیت هیچ وجه تغیر و تنجد را در ذات و صفات حقیقیه او سبحانه نمی خواهد.

دویم آنکه جائز است که او تعالی با وجود تقدس و تنزه صفاتی و ذاتی خود در مرتبه تجلیات و ظهورات متصف گردد. و بصفا تے که مناسبت بخلق دارند و تشبیه در مرتبه تجلیات منافی تنزیه در مرتبه ذات نیست، و چون حاجت صرف از ظاہر متغی گشت البقاء آنها بر مدلول خود واجب گردید

(اعترض) اگر گوئی که اخبار قسم اول از قبیل متشابها اند پس صرف آنها از ظاہر واجب است.

(جواب) گوئیم اولاً تشابه این نصوص در معانی تا ویلیه است، نه در معانی تفسیری که مذکور نمودیم،

و ثانیاً علی تقدیر التسلیم اشتباه درین آیات بسبب ایهام تجسم است و در دفع این دهم مقضائے

کرمیه "لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ"، یعنی اجزاء آنها بلا کیف کافی است فلا حاجت الی تا وایل اکثر من ذالک

و چون جنتین به نصوص قطعیه متواتره ثابت شدند، و صیغه تا وایل یکے در میان برخواست لاجرم

مدلول بر قسمے از قبیل ضروریات دینیہ گردید، و در ایمان تفصیلی اذعان باین هر دو جهت و انکار به

به لقیض این هر دو که عبارت از اتحاد محض و غیریت محضه است واجب گردید، زیرا که ایمان عبارت

است از تصدیق رسول فی جمیع ما علم بحجثه به بالضرورة، و درین قدر هیچ یک را از علماء اهل سنت

و جماعت خلاف نیست. اگر چه در زیادت برین اختلافی باشد. قال صاحب المواقف فی حقیقه

الایمان، فهو غندنا، و علیه اکثر الأئمة کالقاضی والاستلذ. التصدیق للرسول فیما علموا جملاً.

وقال فی الکفر، وهو خلاف الایمان فهو غندنا عدم تصدیق الرسول فی بعض ما علموا محجثه به ضروراً انتهى.

باقی ماند آنکه این معیت ذاتیه از کدام قسم معیت است، پس تحقیق این مقدمه بوجه کثیره در مابعد نموده

ایم. آنا در اینجا این قدر باید دانست که شرع شریف ما را دلالت نموده بر آنکه واجب غنی مطلق است.

از غیر خود، و آنکه او تعالی در افاضه وجود مفتقر بوسایط و محتاج بآلات نیست -
و آنکه عالم را قبل از اکتساب خلعت فیض او متحقق در خارج نیست، و چون ما را از روی برهان
ثابت شد که وجود در مرتبه ذات خود حقیقتی است مستقله مغایر جمیع حقائق آنچه سوائے اوست
و غیر او محتاج اوست در وجود خود بالضمیمه باو، ثابت گشت بملاحظه این مقدمات که معیت
او تعالی مانند معیت ممکنه با ممکنه خواهد بود هر باشد خواه عرض خواهد بود و باشد خواه مادی، نیست، الا
باعبار مراتب تجلیات،

و همچنین از قبیل معیت موجود فی نفسه بموجود دیگر فی نفسه نه، بلکه از قبیل معیت وجود است بموجود
و معیت علت تامه با معلول، و چون معلوم گشت که ثبوت این معیت منصوصه موقوف
است بر آنکه او تعالی غیر وجود مطلق نیست، زیرا که فوق طبیعه الامکان غیر از وجود طبیعتی متحقق
نیست، و آنچه غیر وجود است داخل در تحت طبیعه امکان است، پس بودن او تعالی وجود مطلق
ثابت گشت باقتضای نص، زیرا که این مقدمه موقوف علیہ نص است عقلاً، و المعتبر فی اقتضاء
النص هو التوقف اما عقلاً، و عرفاً، و ادشعاً، و دلالت باقتضای نص در مرتبه عبارت و اشارت
و فحوی نص است، الا عند التعارض باحدیها. و اذا تعارض فلا قصور کما ذکر فی کتب الاصول،
و چون این تاویل لاحق بتفسیر شد، قول بآن نیز لازم گشت چه اعتراف بتاویلات حق نیز از لوازم است
کما قال رسول الله صلی الله علیه و سلم لا میر المؤمنین علی کرم الله وجهه "انک تقاتل الناس
علی تاویل القرآن کما قاتلتهم علی تنزیله" مگر آنکه صاحب رساله انفساء دینیہ و از دین غیر
متعارف اهل سنت و جماعت ازاده کرده باشد.

قول پس نیست مگر اینکه از مشوفات اولیاء الله است.

قول باذخطاء صریح و غلط قیج زیرا که این حصر دلالت دارد بر اینکه این مسئله از کتاب و سنت
اصلی ندارد، و سابق مذکور شد که اصل این مسئله ثابت است بکتاب و سنت. و اقوال سلف
صلح بطریق قطع و توانر بحدیکه از ضروریات دین گشته، و شک و انکار در ان بشک و انکار در ضروریات
دین باید دید که یکجای رسانند،

فی تکملة النسخات للمولوی عبد الغفور فی مقالات المحقق الجامعی قدس الله سره و عبارته هكذا

می فرمودند که مسئله توحید سخنی قدیم و در ادیان سابق نیز بوده است و بسیارے از آیات قرآن را اگر تاویل نکنند بر این معنی دال است. و از بعضی آئمہ و اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین در باب حکایات منقول است انتہی. و علی التزل بودن این مکشوفات اولیاء اللہ کہ جامع بودند در علم ظاہر و باطن، و علوم شرعیہ و عقلیہ را بر کمال دانستہ بودند، و مکشوفات خود را بمیزان شرع شریف می سنجیدند و اذہان لطیفہ ایشان نسبتہ اذہان دیگران امتیاز سے تام داشت، و نفوس ایشان بعد تمہذیب ظاہر و باطن معتاد تلقی علوم از غیب بودند، بلکہ بعض را از ایشان در معقولات قوت قدسیہ حاصل بود و در شرعیات رتبہ اجتہاد کامل، و در اتباع شریعت از ہمہ پیش قدم بودند و افضل افراد بشر بودند، بعد اینہما، و اصحاب قرون نشہ باجماع وجودیہ و شہودیہ ہر یکے در حق مشائخ خود، در حقیقتہ این مسئلہ و دنیہ بودن ادچہ کفایت می کند، و در بعض مراتب ایمان کامل ضروری گرداند، و اگر تخریج کنیم کہ این بزرگان با وجود این کثرت عدد، و طول زمان، و کثرت مراجعت بکتاب و سنت و توجہات مکررہ بعالم غیب درین مسئلہ کہ از اعظم مسائل الہیہ است بر خطا مصرا باشند، و غیر خدائے را بخدائے پرستند، و بعضے مخلوقات را لقب خدا سے نمند و کلام ایشان را محمل صحیح نباشد امان از ہدایت ایشان برخیزد و چون این مرتبہ قریب بعینہ صدق این مکشوف، و حقیقتہ این معارف در ہر دو فریق قائم است، پس معلوم شد کہ ہر دو طائفہ درین مسئلہ متطابق اند با ہم، و ہر دو مکشوف مطابق واقع، اگرچہ اذہان اہل بلاد

بسان احوال تنافی را بین المکشوفین گمان برد

قولہ کہ بعض ایشان را در اثبات سیر و سلوک وحدۃ وجودی مکشوف شدہ و بعض آخر را وحدت شہودے واضح گشتہ

اقول ایمن اللہ تعالیٰ و کہرہ بعد ازین بیان واضح نمودہ ایم کہ مشہود و فریقین متطابق است و اختلافی کہ نسبت از جنس اختلاف در امور جزئیہ است کہ راجع بمقامات و احوال باشد و در تعبیرات زیر کہ مکشوف من حیث ہو مکشوف از الفاظ و معانی برتر است بلکہ حقیقتہ است خارجی عیبانی مغایرہ مالوفات حسن و خیال و عقل جزئی عامی، پس چون آن را کسوت معانی و الفاظ پوشانیدہ شود، علوم مخزنہ و تعبیرات مالوفہ سبقت نمایند، و بسبب ضیق موطن و الفاظ و معانی عبارات مختلفہ و احتمالات متخالفہ پدید آیند، و ہمچنین در مباحث تالیہ کشف کردہ

ایم کہ این حقیقت در کدام مرتبہ از منازل سلوک مکشوف می شود، و آنکہ انکشاف تحقیق حقیقت حاصل معرفت این مسئلہ بعد تمکین در نہایت کار است، و دست نیز نگہبانے انبار سیر و سلوک از کنہ این دقیقہ شافخہ کوتاہ و آنکہ دار و گیر اختلاف مکشوفات اہل توسط و بدایہ راست، اما مکمل و اصیل پس ایشان بتوطن در حضرت وحدت ازین متاع غیب آسودہ اند، قال الشیخ صدر الدین القنوی فی تفسیر سورۃ الفاتحۃ، و ہکذا اکابر الاولیاء لا یتصور فیہم خلاف فی اصل الہی اصلاً انما یقع ذالک کما قلنا فی امور جزئیۃ، ادیین المتوسطین و اہل البدایۃ من اہل الاحوال اصحاً المکاشفات الظاہرۃ الذین تبرز لہم الحقائق والحضرات، وغیرہما عملاً لا یبدرك الا کشفاً فی ملائیس مثالیثہ، فان هذا النوع من الکشف لا یتحقق بمعرفۃ، ومعرفۃ مراد الحق منہ الا بعلوم حاصل من الکشف المعنوی العینی المعتلی عن مراتب المثل والوار و اخبار الہی یرفع الوسائط معتیل عن الحضرات القیدیۃ والاحکام الکوئنیۃ انتہی۔

و تصور این مدعی تحقیق این دعوی چنان است کہ از جملہ اسباب اختلاف مکشوفات بلکہ بعضی معقولات نیز آنست کہ در میان جوہر مجر و کہ مدبر بدن انسانی و صورت شخصہ اوست، و مسمی است بنفس ناطقہ و در میان باطنی ہوائی کہ کہ در سطح نفس است، و حامل قوائے ظاہرہ و باطنہ و طبعیہ و حیوانیہ اوست، و مسمی است بنفسہ ربطی استزاجی و اتصالی و علاقہ اختلاط و اتحاد و واقع است کہ بہ سبب آن علاقہ احکام یکے بدیگرے لاحق می شوند و آثار یکے بدیگرے ترتب می گردند و بہ سبب آن رابطہ قوی یکے بدیگرے آمیختہ حواس ظاہرہ و باطنہ ششم بر چشم بصیرت بروح بمنزل حکسائے رنگ رنگ گشتہ است، مادامے کہ تجرید بصیرت روح از احکام جمیع قوی خصوصاً از قوی باطنہ بالکلیہ سالک را میسر نیاید ہرچہ از غیب ادراک کند متلون بلون عینک و محتاج معبر مثل رؤیا خواہر بود، و ہمین ارتباط است کہ نفس را مانع می شود از کشف صریح، و مزاحم می گردد از اتصال عیانی فی عینی باصل و مبداء خود پس اصحاب کشف در تجرید وجہ روح ازین نقاب در رفع این حجاب بر سہ طبقہ واقع اند۔

طائفہ اولی آنانکہ جمیع قوی و جوارح را اولاً با داب تفصیلیہ شرعیہ با ذوام حضور و قیام بعبودیت مہذب فی سازند، و در ضمن این تمہذیب ثانیاً جوہر روح ایشان نیز متشرب می شود کیفیتے مناسبہ با عالم

اعلیٰ علی اختلاف حالات العمال وکیفیاتهم باختلاف کیفیات الاعمال واحوالها، بعضی را حالت مناسبه بصفات تمیزیه، و بعضی را بصفات ثبوتیه الی غیر ذلک من الاسماء والصفات والتجلیات، و آن کیفیت مقرر می شود بنسبت و بواسطه این قوه و مناسبه حاصله اسماء و صفات واجبی جل سلطانہ بقدر وسعت مراتب استعداد ایشان بر این جماعه ظاهر می شوند، و ایشان این حقایق را به سبب تلون بلون قوی که در کسوت صور و معانی ادراک می کنند، بعضی ازین طائفه کسوت را عین مکتسی و لباس را عین لابس می انگارند، و بر آنجا با وجود اعتقاد اجمالی بمغایرت این صور با ذی الصور قادر بر تمیز تفصیلی نمی شوند و این است حال اهل بدایت و توسط

و طائفه ثانیه آنکه ایشان را درین کیفیت فنا تمام و بقائے کامل مسیر گشته و بواسطه فنا در کیفیت که ظل حقائق اسماء و صفات است پے بوصول می برند، و اراہ اتصال معنوی می یابند، و بواسطه این نیزنگ با وجود استقرار لطیفه انانیه در مقام خویش فی الواقع حضور می وافر باصل این کیفیت بدست می آرند، و اختلاف و اتحاد ظاہر باختلاف الوان مظاہر غفلت نمی پذیرند، و با وجود ظهور حقائق در صورت ذی الصوره را از پس حجاب بواسطه تیقظ راه می شناسند و از حال اصل خبر داری می باشند، پس این هر دو فریق با وجود اشتراک در آنکه مکشوفات ایشان از وراء حجاب است، متمیز اند بآنکه حال فریق اول مانند حال اطفال است که یک از ایشان شیشه سرخ بر چشم نهد و همه اشیاء را سرخ بیند و داند و دیگر شیشه سبز بالاسه چشم گذارد، و همه اشیاء را سبز بیند و داند، و حال فریق ثانی مانند حال جماعه از کائنات فاطمینا است. اگر چه بصرا ایشان آگینه رنگین باشد و اشیاء را رنگین بیند اما باین رنگ از نیزنگی اصل غافل نه اند و لون عینک را از لون مرئی متمیز می دانند، پس این جماعه اگر چه از اشتباه جماعه سابقه برآمده اند، اما هنوز در گرداب احتمال صواب و خطا تغییر می واردات واقع اند، و چون جماعه دین باب بر مکشوفه متوارد شدند احتمال خطا دور تر گردید، و این است حال عامه منتہین،

و طائفه ثالثه آنکه لطیفه انانیه ایشان متحد باصل گشته، و بحقیقت خویش در پیوسته، و قشر نسیم از لب جوهر ایشان فرو ریخته، و این حالت ایشان را عینی و خارجی گفته، و این جماعه هر حقیقت را بعین آن حقیقت، و با اتصال بنفس او ادراک می نمایند، پس ایشان از تلونات صور بالاتر رفته اند و تقلبات

حالات قوی و لطافت مزاحم وقت ایشان نیست و درین قسم کشف، خطارا اصلا راه نیست، چه خطایین قسم مقتضی بوقوع کذب فی الواقع می شود، و این سفسطه است، و این ست حال افراد کاملین، اما این فریق نیز در علم حصولی بآن که در لباس معانی ظاهر می شود و در علم افاده بآن که در کسوت لفظ و تقریر درمی آید بضرورت بهمتان قسم ثانی اند و ازین جهت اختلافات لفظی و معنوی در کلام ایشان واقع می شود، اما در حقیقت همه از قبیل اختلاف لفظی است، لیکن تا که انور توفیق یار شود که بدین یافت از خبیث عبارات بفسحت مبرعانه انتقال کند، و از تنگی معانی بفرانجی حقائق درآید، و مطلب هر جانب را از اصطلاحات مجرّد سازد، ذالک فضل الله یؤتیه من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

اما این قدر خاطر نشین یاد نمود که چون بر ماده کشف، مختلف وارد شوند، اولاً باید که بدینیم که این کشف از کدام قبیل است بقرائن و کلمات و احوال و مقامات صاحب کشف پس هر کشفی که خالصتر و صریحتر بود، او را اصل سازیم و کشف دیگر با و راجع نماییم، و اگر این ترجیح میسر نشد یا به سبب عدم حصول علم بقرائن یا بسبب تعارض امارات، پس چاره آن نیست مگر عرض بر دلیل عقلی که مؤلف از یقینات باشد، یا راجع به یقینات رجوعاً قریباً، یا دلیل نقلی که مشهور باشد روایت و ظاهراً باشد دلاله، و بعد ثبوت وجه ترجیح باید که راجح را در حکم محکم گذاریم، و مرجوح را در حکم متشابه، و کسیکه عرض بر دلیل نتواند نمود، و خود صاحب کشف نباشد، پس واجب است بر دے که بنظر تحقیق و ترجیح در کشفات نه بنمید، و بر رد و انکار کلام اگر مشغول نشود، و کلام فریقین را بایمان اجمالی قبول نماید، چنانچه در سلسله جبر و اختیار مقرر است، و همه را راجع با اتفاق داند، و ظهور اختلاف را محل بر قصور خود گماهد حکم المتشابه من الآیات والاخبار اذ کل میسر لما خلق له واللہ علی کل شیء وکیل،

قولہ | از صحابہ و تابعین و اتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین، و همچنین از قبایل صوفیہ کہ اہل صحو و افاقہ بودند تکلم بر یکے ازین ہر دو مسئلہ تصریحاً بہ ثبوت نہ پیوستہ مگر تلویحاً۔

اقول | درین کلام خطیہ عظیم است زیرا کہ چون از کتاب و سنت تصریحاً بمعیت و احاطہ و قرب معلوم شد پس صحابہ و تابعین و اتباع ایشان از رشد کاملین باین بودند، و همچنین قدماے صوفیہ، چه طور این جماعۃ البقائے نصوص بر ظواہر بود، و عدم صرف آن از متبادر و اجزائے آن بر

نفس مدلول بلا کیف و تشبیه، و قائل بودند تجلی آنجناب در صورت و مظاهر خود، قال الترمذی فی جامعہ بعد ابواب الرؤیة و غیرها۔ ما عبارتہ ہذا و قد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایات کثیرة مثل هذا ما یدکر فی امر الرؤیة ان الناس یرون ربہم و ذکر القدر و ما الشبہ ہذا الاشیاء و المذہب فی ہذا عند اهل العلم من الائمة مثل سفیان الثوری و مالک بن انس و سفیان (ابن عیینة) و ابن المبارک و وکیع و غیرہم انہم رروا ہذا الاشیاء و قالوا تروی ہذا الاحادیث و نو من بہا و لا یتقال کیف، و ہذا الذی اختارہ اهل المذہب ان یروا ہذا الاشیاء کما جاءت و یؤمن بہا و لا تفسر۔ و لا یتوہم و لا یتقال کیف، و ہذا امر اهل العلم الذی اختاروہ و ذہبوا الیہ۔ و معنی قولہ فی الحدیث فِیَعْرِضُہُمْ نَفْسُہُ یعنی تجلی لہم نہایتی۔

و علاوہ برین می گوئیم از صحابہ و تابعین و اتباع ایشان تصریح باین مسئلہ باثبات اتحاد فی الجملہ بہ ثبوت پیوستہ و غیرت محضہ ہرگز بہ ثبوت نرسیدہ لا تصریحاً و لا تلویحاً الا تخیرفاً و تغلیطاً، زیرا کہ مدار تصریح بر تبادر است،

قال فی المسئلہ و کل منہما ای من الحقیقۃ و المجاز باعتبار تبادر المراد و عدمہ ینقسم الی صریح و منہ المشترك المشتہر فی احدہما، و الجملہ المتعارف، و الی کنایۃ انتہی۔ پس اندکے چشم کشادہ باید دید کہ چہ متبادر می شود از قول امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ، فہو مع کل شیء لا بمقدارۃ و غیر کل شیء لا بمزائلۃ

و چہ متبادر می شود از قول ابن عباسؓ من زعم انہ صعد من الصخرۃ الی بیت المقدس فقد کذب بل استوی امرہ فوق ربہ و بطن تحت ارضہ فلم یخل منہ مکان و لا سماء و لا ارض و لا بر و لا بحر و لا ہواء فہو عز و جل بکل مکان

و چہ متبادر می شود از قول ابی یزید بسطامیؒ یا فالق الاشیاء فی نفسہ انت لما تخلقہ جامع بخلق ما انتہی کونہ فیک، فانت الصیق الواسع الی اخر ما قال

و چہ متبادر می شود از قول بعضی ازین فریقؒ لیس فی الدارین غیر اللہ الی غیر ذلک ما نقل عن امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ، و الحسن البسط و ابن عباسؓ و ابن عمرؓ و جعفر الصادقؓ

وابی یزید و الجندی و سهل و الشبلی و ذی النون و الثوری و السقطی و فارسی و یوسف بن الحسین
و عاصم بن قیس و الواسطی و ابی بکر الفارسی و النهرجوری و ابی عثمان الحیری و القاسم و محمد بن ابی
و ابن حاتم و درویش و الخزاز و النصری و غیرهم تصریحاً و عن بعض آخر تلیماً قریباً
من التصريح، و قد ذکرنا جملة من ذالك فيما بعد عسى ان تطلع عليه ان شاء الله تعالى -
و لم ينفل عن احد القول بالغیرية المحضة الا عن طائفة قليلة و لكلامهم محامل و ضحنا
في مواضعها يعلم تفصيلها بعد معرفة مذاهب لفريقين.

قوله و ترجید وجودی از زمان شیخ اکبر و اقران اتباع ایشان چنانچه باید شیوع یافته و کتب
و رسائل در تحقیق مبادی و مقاصد این مسئله مدون گشته.

اقول فی کلامه حق و باطل، و حق صریح آن است که این مسئله در کلام الله و کلام الرسول صلی الله علیه
و سلم صریحاً منصوص است، و بعد از آن کلام جمعی از صحابۀ و تابعین تصریحاً به ثبوت پیوسته، اما بدستور سایر
مسائل دینی درین طبقات اهل این دوره بسبب صفائے باطن و حصول صحبت حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم
و اصحاب و س، و قرب عهد آن زمانه، و بسبب حصول کمال سکینت از جهت شمعشعاع وحی الهی تبیین و تنقیح
این مسئله نه پرداختند، و بوضع اصطلاحات و تاسیس مبادی و مقدمات و تفریع جزئیات این دقیقه نظر
نگماشتند، و در رنگ اکثر مسائل دینی ضروریه این مسئله بر اجمال خود پاندا و بعد از مضی این قرون اهل حق، به
سبب حدوث بدع و انتشار اهوایر دو قسم گشتند.

قسم بنابر سعی بر اقامت اقامت صراط مستقیم به بحث و نقض بامبتدعین مشغول شدند، و درین رد
و بدل بسیاری از مسائل اسماء و صفات و اکثری از تفصیلات احوال معاد و غیر ذالک که بدان کتاب و سنت
ناطق است بهجور الله وین و متروک التحقیق گشتند، و متاخرین مقلدین ازین فریق نیز به سبب اکتفا بر تقلید
اسلاف خود و با سباب دیگر بر همین روش رفتند، و این مسئله نیز در آن زمره منطوی علی غره بود، و حجاب
جهل بر بعض مقلدین مبذول گشت که بانکار این زبان دراز گردند.

و قسم دیگر بنا بر فرار بدین خود از فتن بعد غلوت و غرلت بامتنثال احکام شرعی و اخلاص در عبادت
و بعمل موافق علم مشغول گشتند، و تحصیل ثمرات عبادت پرداختند، و در قدما بر این قسم اگر چه این مسئله
نخیمه در غایت اشتغال کاشمش فی رابطة النهار بود، اما بجهت عدم شیوع تدوین و تصنیف درین

جماعت مگر نادراً و بجهت سعی در کتمان احوال و حقائق خود از نا اعلان، این مسئلہ در قید کتاب و تفصیل نیامد، و اتباع این فریق این مسئلہ را در ضمن احوال و کلمات ایشان تمدن نمودند، و بعد ازین این مسئلہ یونانیو ماشاع می گشت، و خلع نقاب می نمود، تا آنکہ در زمان حجة الاسلام محمد غزالی و امام احمد غسزالی و عین القضاة ہمدانی رسا ئل کثیرہ درین باب مدون گشت، و ہم محققین در روادی عمیق الارجاع و تحقیق کیفیت این معیت، و جهت حد و کرثت از وحدت در آمد، کما یدل علیہ رسالہم، تا آنکہ زبان شیخ اکبر شیخ محی الدین بن العربی رسید شمس حقیقت از طرف مغرب طلوع نمود و این دقیقه با صولتا و فر و عما بحکمها و راجلها بر دل شیخ نزول فرمود، و این نعمت بردست ایشان تمام شد، و بسبب کمال نفس ایشان در تحقیق مسائل و وسعت کشف و قوت تقریر و تحریر این مسئلہ رنگی دیگر گرفت، و صورتی دیگر پوشید، و شاخ و برگ این شجرہ طیبہ با سمان سر کشید، و شیخ زجارجہ النبیہ در منصب ساختن نفوس اہل استعداد باین صیغ الہی آمد، و خاتم و فاتح این سر شگرف گشت، کہ پیش از وجود وی هیچ کس باین منزلت تحقیق نرسیدہ و بعد از وی ہر کہ باین فیض مستفیض گشت اقتباس آن نور از مشکوۃ ایشان نمود، ذا لک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔ و در وقوع این شرح و بسط مسئلہ توحید وجودی و معرفت تنزلات وجود کہ اصل اصول معارف علوم حقہ الہیہ است، بردست ایشان اسرار عجیب است، لایعرفها حق معرفتها الا من ادتی خیرا کثیرا۔ و وضع این رسالہ اگرچہ برائے افشائے اسرار نیست اما ذکر شیخ کہ منبع الاسرار است در اینجا تقریب گشت ایراد مرے را بعضی ازان اسرار پس بطریق ایما اینجامد کور می شود۔

(ذکر بعض اسرار مسئلہ توحید از کلام شیخ اکبر) باید دانست کہ تعین اول کہ نسبت بطون و سایر اسماء مقابلہ اول شعب متشعبہ از اسماء آن مرتبہ چار اسم است کما وقع فی التنزیل "هَذَا الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"، و بعد ازان نسبت حتی کہ جامع اجمال اسماء اربعہ است، و ظل نسبت علمیہ مذکورہ است متعلق شد و مظهر گشت بظہور نشآت اجمالیہ و تفصیلیہ کہ در علم مفصل گشتہ، و بنان حب از لی بحسب تعددات ظہورات اسم ظاہر متشعب گردید، و بر نشاء بنا بر ظلیت شان اول بر چہار عموم و اسماء اربعہ مذکورہ

نبایافت، و پچنین جب مذکور موافق اندماج و انفتاح نشانات مندج و منفتح می شد، تا آنکه حضرت پیغمبر ما احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم موجود گشت، که نسخه جامع بود، جمیع حقائق الهیہ کو نیزه نشانات عالیہ را، و ثمره بود شجره تمام کون را و مظهر اتم بود جمیع اسماء و صفات را و مرکز بود دائره وجود را، و بوجود وے علیہ افضل الصلوٰۃ و اکمل التحيات، نہایت سلسلہ بابت در پیوست و جامعیت علیہ الصلوٰۃ و التسليمات عکس و مرآت جامعیت تعین اول آمد، پس ہمہ حسب ازلی مندج در وے و مصرّف بر وے صلی اللہ علیہ وسلم گردید، و بحکم سبقت ذاتی غایت الغایات بر سایر معلولات حقیقت وے صلی اللہ علیہ وسلم باول و آخر این سلسلہ محیط گردید، و متعلق اولی تمام حسب الہی شد، بحکم تخلّقوا باخلاق الہی، سر و قدر صحیفہ کمالیہ آمد، و بلسان استعداد طالب صدور نظام تفصیلی شد، و اکثر انبیاء (علیہم السلام) اتباعاً و حامل لوازم مقرر گشت، چه کتاب وے صلی اللہ علیہ وسلم حافظ شد، جمیع کتب را، و تفصیل جمیع اثبایا، و صورت جمیع حقائق اسماء در مرتبہ کلام نفسی گردید، و چون امت ہر نبی شرح و تفصیل کمالات وے، و منظور ثنائی از لعنت وے است، این امت کہ بکرمیہ کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ۔ خیر الامم است، بطویل وے صلی اللہ علیہ وسلم وارث این فضیلت، و حائز این منقبت گشت۔

۵۔ لِمَادَعَى اللّٰهُ دَاعِينَا لَطَاعَتَهُ بِاَكْرَمِ الرِّسْلِ كُنَّا اَكْرَمَ الْاُمَمِ۔

و این امت نشاۃ کاملہ جامعہ مظاہر اسماء الہی منبسط بر وجہ سایر نشات، و احب نشات و سابقا یمارفت با آنکہ بناتے ہر نشات بحسب ظلیت نشاۃ تعین اول بر مظهر چہا را اسم لابد است، حکمت ازلی بر صفحہ این نشاۃ منقوشہ بر لوح محبوبیتہ چہار لقطہ نہاد کہ این چہار و تداین دائرہ و عناصر اربعہ این عالم شوند، و بعد تعمق در اضواء مصابیح الدجی کہ ائمہ علوم این امت اند ظاہر شد۔ و بعلم ضروری واضح گشت کہ سر حلقہ این نشاۃ کہ مبداء این فیض و مظهر اسم اول است، وے نسل اللہ علیہ وسلم بحسب وجودنا سوئی است و وارث کمالات نبوۃ کہ تعلق بطاہر وجود دارند، جناب حضرت شیخین است، اما نفس نبوت بوجود وے صلی اللہ علیہ وسلم ختم گشت، و حائز کمالات ولایت کہ تعلق بباطن الوجود دارند جناب مرتضیٰ است، و خاتم این نشاۃ کہ مظهر اسم آخر است حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ و التسليمات، و حضرت امام مہدی

است، و بسبب صفات جوهر و حصول مقابله حضرت علیؑ مرآت کمال عیسوی گشتند که آن فیک
من عیسی بن مریم علیه السلام مثلاً مشعر بانست، و امام محمد مهدی خلیفه جناب رسالت که اسم
کاسمی و هدیه کهدی ایماست بان. و حضرت عیسیٰ علیه الصلوٰۃ والسلام او لی الانبیاء بحضرت رسالت
آمد، و حضرت مهدی فرزند حضرت نرئضی و منظر اسم باطن شیخ محمد المشهور بحی الدین بن العربی و منظر
اسم ظاهر شیخ احمد المعروف بولی الله گشتند، اما چون متحقق است که هرگاه علم در حظیره القدس
مستعد نزول می شود، و نفوس عالیہ ازان علم بقدر استعداد و اتصال تلقی می نمایند، رنگی که بر دست
شیخ اکبر فرود آمد ابتداء آن از زمان امام محمد غزالی شد که شیخ اکبر آن را بحال رسانید، چرا امام مذکور
اولاً سخن مبسوط و محرر در مسئله توحید راند، و دقایق اسرار در عبادات و معاملات بیان نمود، حقیقت
روح و لطائف او واضح ساخت و مناظر مجازات اعمال را بمناسبات باطنیه و هیات مثالیتهمید
کرد، و بعد ازان شیخ اکبر آمد و شرح نمود تمام شریعت را شرحی در غایت تفصیل بلسان دقایق باطنه
چه اعتقادات و چه عملیات از قسم بیان مرتبه ذات و تنزلات علمی و معنی والهی و کونی، وجود و تفصیل
اسماء و صفات و شیون و اعتبارات ذات، و بیان علم مناسبات و علم حروف و اسرار عبادات
از ایمان و صلوٰۃ و صوم و زکوة و حج و معاملات کاملین، و سالکین فیما بینهم و بین بهم، و بیان حقایق
معادیات و مقامات انبیاء و اقطاب کاملین و بیان قربت، و حقائق ارواح و مراتب آنها الی غیر ذلک
مما یستغذر تفصیل کلیات فضل از عن جزئیات کل ذلک بلسان مرتبه الولاية فقط، و همچنان علوم که بر دست
منظر رابع نازل گشتند ابتداء آن از زمان شیخ احمد سرمدی شد که ایشان وراثت ذات را کمر
یمنی تقریر کردند و نسبت صفات وجود را با ذات بیان نمودند، و تمهید لطائف انسانیه و تمهید
آنها پر داخند، و راه نبوت را جدا گانه از راه ولایت شناختند، و مقصدی بفتح مبادی تعینات انبیاء
گشتند، و داعی ناس بسوئے ظاهر شریعت شدند، و بحقیقت قرآن و کعبه و صلوٰۃ و دولت تحقیق یافتند
و بعد ازان، آن شیخ علم الهدی آمد، و شرح نمود تمام شریعت را شرحی بغایت مفصل بلسان اسم ظاهر
من غیر میل و انحراف، از اعتقادات و عملیات، موافق ضریح کتاب و سنت تقریر نمودند پس تحقیق فرمودند
مرتبه ذات را و سهام بدنییه، و عودیه را، و مراتب وجود منبسط و شخص اکبر و قوای او و عالم عقل و عوالم
و ملا اعلی و موطن تشریح که حظیره القدس است، و حمد تشریح، و مرتبه کلام نفسی و نبی الانبیاء

و انفسارات او، واضح ساخت حقیقت نبوت و اقسام او را و مراتب انبیاء و کمالات ایشان را و قوانین تشریع و اسرار شریعت را، و تاویل الاحادیث را و وارادات سبعه کمالیه را، و احوال و اقسام نفوس و لطائف یازده گانه اینهارا تمیز کرد و در طور وراثت نبوت و ولایت و هر یک را در مقرر خود نشانده و بیان نمود و حقائق سائر نسب و احوال اول و وسط و آخر این دوره هارا، و مسئله قضا و قدر و جمیع تقدیر و تکلیف را، و حقائق برزخ و محشر و جنت و نار را، و اقسام طبقات سعادت و شقیقار، و علم کمالات اربعه الهیه و تجلیات را الی غیر ذالک مما یتعذر بیانها بالتفصیل.

بالجمله مانند این چهار کس در توضیح حقائق و بیان وقایع درین امت که اکمل ادوار امت است، معلوم نیست که جامع باشد در علوم عقلیه و نقلیه و کشفیه، و علی الخصوص این دو کس که از جمله ارکان دین اند، و صاحب اقترب اتم عند الله و شارح شریعت عزرا علی و جبهها و جاحر الی در اقامت و تجدید دین اند، و حق عز وجل ایشان را از رتبه تقلید در جمیع امور دنییه باطنه و ظاهره خلاص نموده و با وجود قیام بحق یک اسم جامع کمالات اند، اما اصالة او وراثته و استقلال او ضمناً لاسیما شیخ اکبر که این قسم تحریر و کثرة معارف، و مقبولیه علوم و انتفاع خلق بمعارف ایشان، و تکمل بفیض ایشان، و عموم برکت چنانکه ایشان را میسر شده و دیگرے را میسر نیست، پس این تدوین از اجل انعامات الهی است بر شیخ و بر سائر کمالین متاخرین که از تقاسم رحمت از لیه الهیه برائے شیخ گذاشته بودند، و علم بس عظیم و کماله بغایت فخیم که در کتاب و سنت و آثار سلف صالح مذکور بود، و بعد از آن بسبب حدوث بدع و اهل بدعت و اشتغال اهل حق بالبطال آنها، و محقق ماند، بر دست شیخ آن را جلوه دادند و بحال تفصیل و شرح نازل نمودند.

قوله و رواج آن درین زمان بمرتبه رسیده که جماعه از پیگردان که بزمی صوفیه درآمدند صرف اعتقاد باین مسئله کمال دین می انگارند، و ظاهر نظر را از نظر انداخته از قبیل رسوم ظاهره می شمارند العیاذ بالله، اقول چنانچه جماعه از پیگردان در فضیلت این مسئله از راه صواب میل کرده اند، و در معرفت این مسئله فقهائ بحدایت را منحصر داشته اند، همچنان دیگر از پیگردان سفها در انکار فضیلت این مسئله نیز از صواب دور افتاده اند، بحدیکه انکشاف این مسئله را، و مشاهده سرائر آن را از جمله خیالات غیر مطابقه للواقع گمان می کنند، و طائفه این را بغلبه سودا بر تعبیر می نمایند، و بر خه این حال را نسبت

بزند قریٰ کنند۔ وجمعہ آن از جملہ قصور و انحراف از راہ صواب می انگارند، و بعضی از قبیل خطائے اجتہادی می دانند، الی غیر ذلک من الاولیاء و ہام الباطلۃ۔

(درین انصاف اعتدال اختیار کردن در مسئلہ وحدت وجود است)

و بالجملہ چون آئین مسئلہ در حقیقت نظر توحید ایمانی است، لاجرم این مسئلہ را اسوہ حسنہ است بلکہ طائفہ مرجیہ آن را کافی در جمیع مراتب فوز شمرده اند، و موجب خلاص کلی از عذاب دانستہ، و قالوا: لا یضر مع الایمان معصیۃ کما لا ینفع مع الکفر طاعة، و جماعۃ خوارج این را از خیر اصلاً در نجات و استقلال در خلاص از نار موبدہ فرو افگندند، و ارتکاب صغیرہ و کبیرہ کفر صریح شمرده فاضلوا کثیراً و ضلوا عن سواء السبیل،

و حق آنست کہ ہچنان کہ توحید ایمانی اصل مراتب موجبہ نجات است، اما باین توحید امداد باعمال صالحہ لابد است، ہچنین توحید عرفانی اصل مراتب عرفان است۔ اما باین تلبس باحوال سنیہ ضرور است کہ آن احوال ثمرہ احوال صالحہ است، و این دقیقہ را فقط در مرتبہ اصل نجات مدخل نیست، و اعمال صالحہ برائے خلاص از عذاب و ترقی درجات جنانیہ است، و حق توحید وجودی بدون کمال ابتداء میسر نیست کما ہو مصرح فی رسالہم۔ و این افراط و تفریط مخصوص باین مسئلہ نیست بلکہ جمیع عقائد دینیہ و اعمال شرعیہ و اخلاق محمودہ سہ مرتبہ دارد، افراط و تفریط و توسط، و حکم خیر الامور اوسطاً توسط ہر امر از اعتقاد و عمل و خلق محمود است، و افراط و تفریط مذموم، قال فی البیضاوی: ان الله یأمر بالعدل۔ لتوسط فی الامور اعتقاداً کالتوحید المتوسط بین التعطیل والتشریک، والقول بالنسب المتوسط بین الجبر والقدر و عملاً کالتقید بآداب ائمتہ۔ الواجبات و المندوبات الماثورة المتوسط بین البطالة والترهب و خلقاً کالجود المتوسط بین البخل والتبذیر انتہی۔

و چون راہ تفریط و افراط پیہودن در جمیع اصول و فروع ناسزا و لرہ بود، درین مسئلہ کہ اصل اصول معارف و ادق مطالب و محارغ عقول است، ناسزا دار تر خواهد بود، فقبح اللہ تعالیٰ طائفہ۔ حملوا کلام اہل اللہ علی غیر محلہ و انزلہ علی غیر منزلتہ، الحاداً و زندقۃ و حجاباً من اللہ

و نكوة، اتباعاً لمخرفات الشيطان و امتثالاً لاهل الطغيان،

قوله نمی دانند که اتباع شرع کمال اعظم امت محمدی است و فوز بسعادت سرمدی متعلق باوست
اقول مقرر است که اتباع شرع شریف اعظم کمالات است، اما باید دانست که شرع
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منقسم است باعتباریات و عملیات و اتباع در اعتقادات آنست
 که عقائد را بر کتاب و سنت عرض کنند، و اقوال سلف و مذاهب علماء را سخین را مقتدائے خود
 سازند، و اتباع در عملیات آنست که اعمال خود را بر نصوص شارع منطبق سازند، و اقوال سلف
 و مذاهب مجتهدین را امام خود مقرر کنند، حضرت خواجہ عبداللہ تورک سالدی می فرمایند، و اتفاق
 است جمیع محققان را که معرفت حاصل نمی شود بے متابعت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم، متابعت کردن
 او موقوف است بر دانستن آن چیز که متابعت در آن می باید کرد، پس بدانکه نبی راصلی اللہ علیہ وسلم
 قولے است و فعلے است و حالے است، و قول تعلق بزبان، و فعل او تعلق بظاہر دارد، و حال او
 تعلق بباطن دارد، انتہی بعد از آن درین تفصیل کرده اند تا آنکه می فرمایند، و باطن او راصلی اللہ علیہ وسلم مراتب
 است از نفس و دل و سر و غیر این۔ و در ہر مرتبہ از مراتب او راسی سبحانہ کمالے عطا کرده است مناسب
 آن مرتبہ، و متابعت او مرئی راصلی اللہ علیہ وسلم درین مراتب حاصل نمی شود، مادام کہ نمی دانند کہ در چہ
 جزو متابعت او باید کرد، اگرچہ دانستن مراتب معنوی نبی راصلی اللہ علیہ وسلم علی حسب الکمال در
 وسع ہیچکس از انبیاء و اولیاء نیست، لیکن ہر کس را بمقدار متابعت او ظاہر نبی راصلی اللہ علیہ وسلم
 ازین کمالات نصیب است۔ انتہی۔ و بعد ازین تفصیل نموده اند تا آنکہ سخن را بسر توحید کشیدند،
 ہمچنین شرع شریف منقسم است باصول شرائع و فروع آن، و بواجبات و مندوبات و مبایعات
 و مکروہات و محرمات۔ و کمال اعظم امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، و امرے کہ فوز بسعادت سرمدی
 متعلق باوست، حاصل نمی شود مگر باستجماع متابعات، و بقدر شناسی اموریکہ متابعت در آنهاست
 کہ متابعت در اصول شریعت و امتثال او امر و ارادہ در اصول فقط کافی است در نجات بوجہ
 کہ امتثال او امر و ارادہ در فروع باوجود عدم تمہید اصول در جنب آن بچوئے نمی ارزد، و فساد
 عمل راصحت عقیدہ تدارک نمی تواند نمود، و فساد عقیدہ راصحت اعمال نہ چنانکہ حدیث السیف

يحوالذنوب ولا يحو النفاق" وحديث "سَيِّئَاتِي قَوْمٌ يَحْتَرِاحِدُكُمْ صَلَواتُهُمْ مع صَلَواتِهِمْ وصِيامُهُ
مع صِيامِهِمْ يَمِيزُونَ من الدين مروق السهم من الرميّة" برآن دلالت می کند، و از اینجا
و البته شد که اعتقاد جا زِم مطابق در مسئله و حدّت وجود و سر معیت و احاطه ذاتی و صفاتی حتی مقلّباتاً
من المشکوة المحمّدية صلی الله علیه وسلم، و معرفت تنزلات وجود علی وجهه در مبدأ و معاد با وجود قصور
در عمل چه نسبت دارد، با صلاح اعمال با وجود شک و حیرت و تردد و جهالت درین مسئله و با یحقیقها، و
اتباع شرع محمدی در کدام یک از این دو حالت بیشتر است نعوذ بالله من علم لا ینفع و قلب لا یخشع
قوله قال بعض العرفاء السعادة كلها في اتباع الشرع ظاهراً و باطناً فمن اراد ان يكون
سعيداً في الاولی و العقبی فليزین باطنها لحقائق الحقّة و ظاهره بالتقوی و لیئنه النفس
عن الهوی، ولیکن مخلصاً في امورہ لمولاه كما یحبہ و یرضاه فاذا کان کذا لک، یفتح له من المعارف
الربانیة الصحيحة و الاسرار الحقّة لا یعرف الا بالذوق انتهى.

اقول ما احسن هذا الكلام و اطیبه جزا لله عنا قائله خیراً، و لكن ما اقبیح ایراده
من صاحب الرسالة استشهاده آمنه علیه و استدلاله لا یرجع بالاقتضاء و الاغمار الیه
اما اولاً فلان قوله السعادة كلها في اتباع الشرع ظاهراً و باطناً، تصریح منه
باخصار السعادة في ذاك مما لا شك فيه ان السعادة بدون التحقيق بالعقائد الدينية المشتملة
الیها بقوله باطناً، اسماً لا مسمى له و قد مر غیر مرة ان هذه المسئلة من اصولها فهذا الاستدلال
ان قام علی الملاحظة الزاماً لهم علی تقدیر اعترافهم بفضل هذا العارف و تقلید صهره
و تحقیق اوقناعاً للمتقیدین بالشرائع علی تقدیر اعترافهم لفضله و جعلهم عن
هذا لاصل بوجه اقوی من وجهه، و لكن راجع علیه من وجهه ما مر

و مما سیاقی من کلامه في شان هذه المسئلة -
و اما ثانیاً فلان المراد من اتباع ظاهر الشریعة هو الامتثال للادامرات المتعلقة بکيفية العمل؛ ولما
لن شاهد اعمال الرسول صلی الله علیه وسلم و کيفياتها و لا سمعناها منه صلی الله علیه وسلم

(۱) و في نسخة توحيد وجود (۲) و فيما سیاقی من الکلام یظهر انه فليزین من و الله اعلم (۳) و سواقی

(۳) و في نسخة التقييد (۴) و في نسخة للمعتقدین (۵)

لا بد لنا ان نأخذها من حاملها والتفحصين عنها وهم المحدثون والفقهاء شكر الله تعالى
سعيهم، ومراعاة من اتباع باطن الشريعة الامثال للاوامر المتعلقة تهذيب الاحوال
والعلوم، ولما لم يكن متيسراً لكل احد التمييز بين الاحوال الصحيحة والسقيمة
والعلوم الحقّة والباطلة، ولا يتيسر لكل احد اخذ هذه الاوامر عن منبعها بلا واسطة،
لا بد ان تؤخذ تلك من اهلها اما اجما لها فمن هذا الكتاب والسنة وافواه الحديثين، واما تفصيلها
فمن افواه العلماء الصوفية الجامعين للعلم والتصوف واكتشف من الله والتقيد لصاحب
الشرع، ومن صدورهم لا من المتكلمين المحجوبين، ولا من الصوفية الغلاة الجاهلين
الذين يقفون على الفاظ الشيوخ، ولا يفهمون حقيقة كلامهم، فضلا ان يصلوا الى
مشهورهم، ومعتقدهم من الطائفتين لاسيما الفرقة الاخيرة فانهم سمر ومضادة
لطبيعة الروح والايمان، فمنهم من يرى عينية محضته بين الصانع والمصنوع، ومنهم
من يرى غيرية محضته بينهما. قال الشيخ على القاري في شرح المشكوة بناء الدين على ثلاثة
فقه وكلام وتصوف والحديث جامع بينهما. قال الامام مالك من تصوف ولم يتفقه فقد
تزندق ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق، وهل كان في الصوفية
الجامعين بهذين الكلمتين اعلى مرتبة واشمخ مكاناً من هذين الشيخين الشيخ الاكبر
والشيخ المجدد، ومن اقتدى بهم فينبغي ان يقتدى بهما في اتباع الشرع باطناً ونك
لما كانت الاعمال والاحوال متعلقة بامور اعتبارية متجددة متغيرة كلية، صحت اقتداء
واحدية، اذ يصح ان يكون كل منهم على الحق والهدى، ومتعلق العلوم وامور ثابتة
مشخصة غير متغيرة، وجب الاتباع لهم جميعاً، ورفع النزاع بينهما، فكان الحق حينئذ
ان لا يخالف طرقهم، ولا يشك في علومهم، ولا يسعى في اثبات الخلاف بينهما. ولا يخطأ في اصول
معارضهم، ومن فعل هذا فقد خالف مقتضى الكلام، وكان استشهاده امنه عليه لاله،

واما ثالثا فلان قوله فليزمن باطنه بالحقائق الحقّة، ما معناه وهل يحتمل هذه الكلمة الادرجعا
ثلاثة. اما ان يراد بها المعنى المشهور بين العلماء في عرفهم وهو القريب من المعنى اللغوي

وهي العلم بالامور التي لا يتبدل بالازمان والاديان اوى المعنى اللغوى وهو كما تحقق
 في الواقع ونفس الامر، فهل في المسائل الحققة حقيقة - احق من هذا الامر الذى طابق عليه
 العقل والنقل والكشف، ويتعلق به كل ذرة من ذرات الموجودات العلية والعينية، فان لكل
 من تنزلات الوجود الحق، وهذه المسئلة باحثه عنه، وبعد اتفاقهم فيما ذكر فعند المتكلمين
 معناها ما ثبت من الكتاب والسنة والبرهان مما يتعلق بالعقائد الدينية، وهذه المسئلة
 اخرى المسائل بهذا المعنى، وعند الحكماء ما يتكلم به القوة العلية بتحصيل الاحكام المطابقة
 للواقع، ومعرفة هذه الدقيقة اوفق وسيلة لتحصيل جميعها - واما ان يراد بها المصطلح بين
 العرفاء الذين منهم صاحب الكلام على ادعاء صاحب الرسالة، وهو ما يظهر على لعارف كشفاً
 من الامور العينية بعد تحقيقه باسماء الحق تعالى واخلافه، وهل في معارف العرفاء معرفة
 اشتمخ من هذه مقاماً واخبر به اهتماماً واكثر التزاماً واقصى مراعاة، واما ان يراد بها معنى
 آخر مخترع لصاحب الرسالة فذلك اظهر الامارات على سلك طريق التعريف في كلام العرفاء.
 واما ما رايها فلان قوله وظاهره بالتقوى، بمحمل وتفسيره مذكور في كلام العرفاء، ومن جملة
 اداب التقوى ترك الاعتراض على اولياء الله، وتسليم كلامهم كما وقع في مواقع النجوم وغيره
 من الكتب المبسطة في هذا الباب فالاجترار على الاصرار في اثبات الخلاف بين كلام الاولياء و
 ضرب بعضه ببعض مع ان الفقهاء كنفس واحدة، وإيقاع الطالبين في الشك مع ما يفهم
 من قوله تعالى وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُسْتَرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ
 بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ونسبة الغلط الى الكاملين والرو على المحققين من اى ابواب التقوى
 وما اصدق وما قيل في قول شاذى سخن اهل ملوكه خطا سخن شاذى نى ولر خطا انجاست
 واما خامساً فلان قوله ولينه النفس عن الهوى تحذير عن جميع اقسام الهوى، ومن اعظمها
 تخطيه من ثبت فيهم الكمال بمثل ما ثبت في شيوخه، وان لم يكن شخالة، والاكار عليهم
 لاجل التعب للشيوخ من اعتقاد الكمال فيهم على الاجمال انحرافاً عن قوله صلى الله عليه وسلم
 كلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو احق بها ولا يصح ان يتوهم ان المسيراد

من الحقائق التي كشفت له خاصة بطريق الالهام والذوق فانه خلاف اسلوب كلامه فانه لو كان كذلك لم تقدم الغاية على المعيا، الا ترى الى قوله فاذا كان كذلك، يفتح له من المعارف الربانية، فلا بد ان يكون المراد مكشوفات غيره، فيكون الغرض ان تعتقد معارف الكاملين اولاً استدلالاً او تقليداً حتى ينتقل منها وببركتها من حضيض التقليد الى ذروة التحقيق كما سئل مولانا وشيخنا خواجه بهاؤ الدين نقشبندى مقصوداً زسير وسلوك چليست فقال "تا معرفت اجمالى تفصيلى گرود واستدلالى كشفى شود".

(اعترض) فان قلت التقليد والاستدلال في الحقائق من قبيل الجهل للركب اذ العرفاء قالوا ان الحقائق لا تدرك الا بالذوق.

(جواب) قلت هو قول اهل العربية وجه الاعجاز لا يدرك الا بالذوق ومع ذلك فتحت بالكفاية لمن ليس له ذوق العربية ان يعرف وجه الاعجاز في القرآن بالدلائل المستفادة من القواعد العربية حتى يتمكن من دفع شبه المنكرين وتفهيم المستفهمين، نعم كنه الامر ودخلة السر لا يعرف تمام المعرفة في هذه المسئلة وفي غيرها من بعض المسائل الا بالذوق وقد فضلنا ذلك بزيادة فيما بعد بغون الله وتوفيقه.

واما سادسا فلانه قال كما يحبه ويرضاه والله عز وجل لا يرضى التغليظ لاوليائه، والمحصرة معهم، وإيقاع الخلاف بينهم، جاء في الحديث القدسي من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. واماً سابعاً فلان قوله فاذا كان كذلك يفتح له باب من المعارف الربانية الى اخره. وحده صريح نصحة كلاً المكشوفين. وذلك لان فيه نصاً على ان المعارف المكشوفة بعد اتباع الشريعة ظاهراً وباطناً بالزام الباطن بالحقائق الحققة والظاهر بالتقوى ونهى النفس عن الهوى والاخلاص في جميع الامور للمولى كما يجب ويرضى، انما هي علوم ربانية حققة واسرار رحمانية صحيحة، فالاتكار والشك فيها يرجع الى مفيضها معاذ الله من ذلك، حينئذ اما ان يعتقد صاحب الرسالة ان الشيخ الاكبر والشيخ المجدد كانا سعيدين في الاول والعقبى ومن الزم باطنه بالحقائق الحققة وظاهره بالتقوى الى آخر ما نقله وصوب واعتمد عليه، أم لا، فان كانا في اعتقاده منهم، فيجب ان يعتقد ان ما فتح الله عليهما

ہو من المعارف الحقہ، والا سرار الصحیحۃ، ویلز علی هذا ان لا یكون بينهما اختلاف حقیقی
الاختلاف التبعی، ما یصعب علیہ وعلى مثالہ ^(۱) حذہ، اذ لو كان بينهما اختلاف حقیقی والغرض انهما
صحیحان جمیعاً لزم اجتماع النقیضین، وطلان اللزوم علی التقذیرات الواقعیۃ یوجب بطلان
الملزوم فی الواقع، وان لم یكون فی اعتقادہم فسعیہ فی تحسیل صحیۃ نفسہ وسعادۃ عقباہ
اہم واولی من اشتغالہ بتصنیف ہذہ الرسالۃ فی تحریر مذہبہما، فلیختر لنفسہ ما یحلو^(۲)
وما علیہنا الا البلاغ المبین.

و اما قوله ما لا یعرف الا بالذوق، فالمراد به نوع مخصوص من المعرفة لا مطلق المعرفة،
وذلك كعقوبة ابتداء من غير استفادة او معرفة كشمیة بطریق حق الیقین، او معرفة
تفصیلیۃ بكنہہا، وغایتہ تحقیقہا، ونحو ذلك (وموعده) فیما بعد تجدد ان شاء الله تعالی،
قوله وتوحد شہودی از حضرت شیخ علامہ الدولہ سمنانی اولاً و از حضرت مجد الف ثانی آخراً تدوین یافتہ
اقول هذا ایضاً من الطراز الاول، ومنشاء قلة الاطلاع علی اقوال السلف ومذاهبہم
فان اکثر العوام من الحكماء والمتكلمین قائلون بہ فی مقام التاویل بكلمات الاولیاء المشعرة
بالتوحد الوجودی، وكتبہم مشحونۃ بهذا، باوجود انكہ توحد شہودی بمعنی كہ مسجوت صاحب رسالہ
است اعنی غیریت محضہ مذہب بیج کیے از شیخین مذکورین نیست، وكلام جمیع محققین از اہل
الشرطابق است بر اثبات عینیت من وجہ وغیریت من وجہ، وغرض شیخین مذکورین از این بسمہ
رد و انكارے كہ در كلام ایشان بر وجودیہ مذکور است، نیست الا لفظی ظن انحصار حق در عالم
واثبات شہود حق در مائرئ النفس وآفاق، و این معنی منافی معیت ذاتیہ و تعالی و عینیت او
در مراتب نزلات و تجلیات نیست، و ایضاً از كلام شیخ علامہ الدولہ سمنانی چنان مستفادی شود
كہ ایشان از معیت ذاتیہ اتصال بوجہ می فهمند كہ موجب تقدیر در قازورات و تلوث در
ملونات می شود. و این بحقیقت مذہب وجودیہ نیست، و حضرت مجد الف ثانی از این معیت را
بنوعی استنباط می فرمایند كہ راجع باشد بمرتبه عینیت ذات، و این نیز مذہب شیخ اکبر و محققین از

(۱) فی نسخہ حملہ ۱۲ (۲) اصل میں با یخورد تھا جو صحیح نہیں بلکہ ما یخدر معلوم ہوتا ہے جس کا معنی اور مطلب یہ ہوگا کہ

ایسا کام اپنے نفس کیلئے اختیار کرے جو غرضوں سے خالی ہو واللہ اعلم ۱۲ سوانی

اہل الیثان ہرگز نیست، و ایضاً شیخ علامہ الدولہ از وجود مطلق معنی می فہمند کہ در تحقق خود محتاج باشد با فرد، و حضرت مجدد این عینیت را بطورے می فہمند کہ نافی جمیع وجوہ غیریت واقعہ باشد و این ہر دو مقدمہ پیش وجودیہ برین وجہ نیستند، حاصل آنکہ منظور شیخ سمنانی از مرتبہ تجلی اعظم است، و مقصود حضرت مجدد حدیث مجرودہ است، و ثبوت غیریت محضہ بمعنی من معاینہا بحسب این دو مرتبہ منافی عینیت فی الجملہ یعنی مذکور سابقاً نیست، اما چون از مقررات کاملین است کہ چون حضرت حق جل و علا بر عبد لوجہ از وجوہ و در نشأت از نشأت تجلی فرماید آن عبد را درین حالت با غیر حق بودن و بغیر این وجہ بودن مستحیل است، الا در بعض مواطن مثال کہ تعبیر از ان بارض مخلوقہ از بقیہ طینت آدم علیہ السلام می نمایند، کما وقع بیان ہذہ القاعدۃ فی الفتوحات وغیرہا من کتب الشیخ الاکبر واتباعہ، پس ازین سبب چنانچہ طائفہ را کہ شہود حق در مراتب خلق، و شہود خلق در مراتب حق میسر گشتہ توہم انحصار حق در خلق می شود، و بچنین طائفہ را کہ شہود حق در ماوراء انفس و افاق حاصل شدہ و شہود خلق بخصو صیت خلقت و جہت غیریت نمودار گشتہ اعتقاد غیریت محضہ ہم می رسد و این ہمہ اختلافات نظر بمراتب آن ذوالمراتب است، و در حقیقت ساختہ کبرائی آن وسیع الذات رفیع الدرجات از ہمہ برتر است و گنجائش ہمہ در یک زاویہ زوایات لانتہا اوست، قال الشیخ الاکبر

س عقد الخلاق فی الالہ عقائدنا وانا اعتقدت جمیع ما عقد وہ۔

ازینجا معلوم می شود کہ توحید شہودی در اصل مذہب مستقل منافی توحید وجودی نیست، آری این تعبیر عینیت کہ در اذهان عامہ از زمان شیخ اکبر راسخ شدہ بود اول کسے از صوفیہ کہ بدو کائنات مخالفت شیخ اکبر افشا نمود شیخ سمنانی است، و بعد ازین اول کسے کہ بتفصیل و تمہید این جہت پرداخت و اہتمام بآن نمود حضرت مجدد اند، وقد اکملنا ہذا المقام تفصیلاً بعون اللہ تعالی فیہا بعد واعدنا التبعیۃ ثانیاً الی ہذہ الامور ایضاً، و درین اہتمام دا شاعت سرے است و در محل بآن این ست کہ بعد مرور زمان طویل کہ لفظ یوم در کرمیہ "وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفَ سَنَۃٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ" و در کرمیہ کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی سُبْحَانِ اشارت باوست استعداد عالم پنج دیگر منقلب می گردد، و فیوض الہی درین زمانہ برنگ مقتضائے این دورہ از حظیرۃ القدس بر کاملین فائز می گردد

و بحسب ازمان این طائفه تعبیر ظاهر می شود پس بسیار از فروغ دین و بسیار از تعبیرات اصول دین با وجود اتفاق در حقیقت، در صورت مخالف دین سابق می گردد، و دین سابق با وجود حقیقت او فی نفسه بسبب تحریف جاهلین دین که در کرمه "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ" ایما بآن است منسوخ می شود، و این معنی در زمان سابق به بعثت انبیاء و نسخ شرائع صورت می گرفت، و اکنون بعد الغلاق باب نبوت، و ختم صحیفه رسالت در ضمن بعثت اولیاء و مجددین و نسخ طرق تعبیرات حقائق ظاهر می شود قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أُولَئِكَ أُمَّتِي كَأَنْبِيََاءِ بَنِي إِسْرَءِيلَ" وَقَالَ لَتَتَّبِعَن سُنَنُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ ذَرَاعًا بِذَرَاعٍ و این تجدید بیشتر به سبب ابل معرفت است بلکه به سبب جماعه مخرفین پس حضرت مجدد سیف قاطع الهی است بر محمدین و زنادقه که بعینیت محضه قائل اند و باید دید چه شرف عظیم و فضل فحیم است که حکمت الهی بنده را جار حقایق تدبیر و آله فتح این دروازه بدایت گردانید و عالم را بر دست او بمراتب فوز و کمال بنواز و قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "لَا يَهْدِي اللَّهُ بَكَ رَجُلًا وَاحِدًا خَيْرَ لَكَ مِنْ جَمْعِ النَّعَمِ" و چه حسرت است که به سبب اختلاف تعبیرات شخص از مشاهده آن شاید هر رنگی محروم ماند و مرتکب ایقاع خلاف و عناد گردد، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "طُوبَى لِمَنْ جَعَلَ مَفْتَاحَ الْخَيْرِ وَمَغْلَقًا لِلشَّرِّ وَوَيْلَ لِمَنْ جَعَلَ مَغْلَقًا لِلْخَيْرِ وَمَفْتَاحًا لِلشَّرِّ نَسَا اللَّهُ الْهُدَايَةَ وَالتَّفْوِيقَ -

قول | پس طالب حق را باید که اگر دست به صحبت شیخ کامل و مکمل که ظاهرش موافق کتب و سنت و باطنش موثر باشد اکسیر عظم داند و از فیض صحبتش آنچه بهره واضح سازند همان محنت را خود گردانند،

اقول | حفظت شیئا و غابت عنك اشیاء - و احبست شیئا و ضاعت عنك اشیاء - زیرا که صحبت شیخ کامل و مکمل را که ظاهرش موافق کتاب و سنت و باطنش موثر باشد غنیمت دانستن در ابقائے نسبت الیه صحیح است، اما اختیار نمودن آنچه در راه خود پیش آمده و نکذیب

عنه هذا روایت بالمعنی و اللفظ المشهور فی الروایة - محمد مصطفی کاتب بنی اسرائیل "و الحمد لله ان مثل ابن حجر و الهیسی و الزرکشی و غیرهم قالوا لا سلم - و قال المیرزا صاحب حیاتة الحیوان - لا یعرف الاصل و لکن مع هذا معنی هذا الحدیث صحیح لان فی البخاری و الترمذی - و ابی داود و الحاکم "العلماء و رثة الانبیاء" موجود - و الله اعلم ۱۲ سواتی

و تملیظ نمودن جمیع دیگر از اکابر که از خود در مرتبه بالاتر اند بسبب اختیار نمودن آنچه در راه خود پیش آمده
و نفی کردن امکان تطبیق بین المکشوفین و فرقیه شدن بمکشوف قاصر خود در حق طالب حق سم
قاتل است که حاجب می شود روح را از استفاده باطنی از ارواح مشائخ و تیره می کند و او را
و باعث سد باب تحقیق می گردد، بلکه می باید که بحکم کلمه قدسیه حضرت خواجه نقشبندی که مقصود از
سیر و سلوک آن است که علم اجمالی تفصیلی گردد، و تقلیدی تحقیقی او با فی معناه بنا بر اعتقاد تطبیق که
سابق اجمال و تقلید آن بود، این را علم تحقیقی و معرفت تفصیلیه یک مذهب بدانند و شکر الهی بجای آرند
و موافق وعده "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" امیدوارانکشاف مذهب دیگر باشد تا علم و معرفت
او نیز از اجمال بتفصیل آید، و از استدلالات بکشف، و باین راه حاوی فیوض فریقین گردد و هرگز
بر یک مکشوف مغرور نشود، زیرا که شبه نسبت در آنکه سلوک را مراتب بسیار است از ابتدا تا
و توسط و انتها، و این مراتب ثلثه باعتبار اختلاف استعدادات سالکین و لطائف عالیه
بر ایشان و از دروج مقامات بغایت متفاوت اند و بحسب این کشف و تجلیات که از
ثمرات مقامات است از تجلیات علمیه و عینی و اعتقادی و واقعی و صوریه و لفظیه و معنوی و ذاتیه
و کشف صحیح و فاسد، و قابل تعبیر و مستغنی از تعبیر نهایت متخالف وارد می شود، بوجهیکه تمیز
در صواب و خطا از آن بر عامه منتخبین متعسر است چه جائی اهل ابتداء و توسط پس هیچ سالک
نمی باید که بر مکشوف خود اکتفا نماید، و امر را محصور بر آن داند چه بسا معارف بلند و مواجید
از حجب کدورت محال و مقام این سالک از تعرض بآن کوتاه است، و اگر از آن چیز می منکشف
می شود بحسب لطائف عالیه بروی خواهد بود من الاجمال و التفصیل و الابهام و المتعین
و ذالک ربما لا یشفی غلیلاً ولا یشفی علیلاً و کلمة التجلی لا یكون الا بقدر المتجلی له

اعدل شاهد برین مدعا هست،

قال الشيخ صدر الدين القنوني والمدارك تابعة للتوجهات تابعة للمقاصد التابعة
لاختلاف العقائد والعوائد والامزجة والمناسبات، وسائر هاتابع في نفس الامر
لاختلاف آثار التجليات الاسماء المتعينة والتعدد في مراتب العوامل وبحسب

استعداد آنها و همی المشیره للمقاصد والحكمة للعوائد والعقائد التي يتلبس بها
نفوس اهل الفكر والاعتقاد، فان التجليات في حظيرة القدس ونبوع الوجدانية
النعته وهيو لانية الوصف لكنها تنصبغ عند الورود بحكم استعداد القوابل وتمر
الروحانية والطبيعة والمواضع والاقوات وتوابعها، كالاحوال والامزجة والصفات
الجزئية وما يقتضاه حكم الاوامر الربانية المودعة بالوحى الاول الالهى فى الصور العلوية
وارواح اهلها والموكلين بها فيظن لاختلاف الاثار ان التجليات متعددة بالاصالة
فى نفس الامر وليس كذلك انتهى ما نقل من تفسير سورة الفاتحة ويستفاد منه معرفة
اسباب اختلاف التجليات والكشوفات، وشيخ عبد الكريم جيلى شاکر دان خود را وصیت
مى نمود بمطالع کتب معارف قوم و مى گفت که شمار امطالع را این معارف و اعتقاد بآن مستعد
مى گردانند بحصول معارف زایده برین، و اگر این را ندانید در کشف این محصور با شید، و باین قدر
مرسید، ثم ذکر ماینبأ به، باز گوئیم که اطلاع بر بواطن مشایخ درین جزو زمان که شیوع لفاق و ریا
بدرجه اتم است، نهایت عیسیر است، مگر بعد صحبتهاى طویل و مواصلتهاى جدید در منشط
و مکرم و خلوت و جلوت ے اے بسا ابلیس کام رخ هست پس هر دستى نشاید داد دست
و اعتماد بر ظاهر رفته پیشگان هرگز روا نباشد، و تاثير در صحبت جوگيه و رهبان نیز متحقق است،
و به سبب صحبت ایشان احوال مختلفه بر رفقاى ایشان طارى مى شود، و بحکم "ما من حال الا وله علم"
علوم مختلفه نیز وارد مى گردد. پس تمیز در میان فیوض مختلفه بالصحة والفساد والحقیقه والبطلان کار
بس عظیم است، لایما للمبتدئ و هذا هو منشأ الضلال فى هذا الزمان غالباً اعادنا الله منه بمنه و لطفه
ندانى که غرض ما از ایراد این مقدمات تلبیس و تشکیک است بر طالبین زیر که این معنی منافی
آداب و غرض ماست. و اکابر دین طرق از التلبیس و تمیز صادق از کاذب محقق نموده اند، بلکه غرض
ازین کلام تنبیه است مخاطبین را بر احوال خود تا محافظت نفس خود بر صراط مستقیم کنند. و قواعد
تمیز صادق از کاذب مراعات نمایند و عجلت بلا رویه در دام دجالین نیفتند، و بخرافات
او هام گرفتار نشوند، و باین حجاب از فیوض الیبه باطنه و ظاهره محروم و محبوب نگردند،
ان ارید الا الاصلاح ما استطعت ما توفیقى الا بالله علیه کلت الیه نبتثق بالله على طريقة الرضیة عند

قوله واما قبل از ان از راه حسن ظن با وليا و الله حق را دائر بين المسئلتين داند.

اقول اين نوع است از چهل و قسمی است از تخطیۀ جاهلین علی البدل که در صورت تصویب نمودار گشته. وطن فاسد است که نمود حسن ظن گرفته بلکه انسب بحال طالب صادق آنست که چنانچه بحقیقت مسئلتین اجمالاً معتقد است. همچنین معتقد تطبیق نیز باشد و بداند که همچنان که من بغور این هر دو مسئلہ نمی رسم همچنین به سبب عجز و قصور خود بغور این تطبیق نیز نمی رسم. و در واقع هیچ اختلاف نیست. خود را بر احوال قیاس کند که دو بیند و یک داند درین صورت تصویب بکثوف هر دو جانب است، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ان من علم الرجل ان يقول لما لا يعلم، لا اعلم" ومن المشهور "العجز من درك الادراك ادراك" و مثال این ایمان بآیة متشابه است در صورتی که در تاویل آن و تطبیق آن بآیة محکمہ قادر نباشد، چه آنجا حق را دائر بین المحکم والمتشابه دانستن ردای نیست، و همچنین در صورت اشتباه در دو آیة متشابه حق را دائر بین الاثنین اعتقاد کردن و یکے را علی التبعین حق و دیگرے باطل گمان کردن کفر صریح است، بلکه حق در آنجا اعتقاد اتفاق آتین است در واقع، اگر چه این شخص از معرفت این اتفاق علی ما ینبغی قاصر و عاجز است، و لهذا علماء اصول قاطبۃ تطبیق را مقدم بر نسخ داشته اند، و همچنین بر ترجیح ظاہر است که ہما ممکن تطبیق ممکن بود و قول بہ رد وجه تواند یک وجہ را ابطال نمودن مناسب نیست. و حضرت مجدد بعد اثبات تطبیق در علماء صوفیہ درین مسئلہ آنقدر اہتمام نموده اند کہ بعد از رجوع بتصانیف ایشان ظاہری شود و این نعمت تطبیق را زیادہ تر بر نعمت القایہ علوم و مواجید میدانند، و سعی محققین علماء ہمیشہ در رفع اختلاف بوده است، تحصیل یقین در مطالب نہ در تحصیل حیرت و تردد. و قیاس این مسئلہ کہ تعلق بذات و صفات حضرت حق تعالی. و وسیلہ تحقیق اکثر معارف است بر مسائل فروعیہ جزئیہ قیاس مع الفارق است، قال العلماء "الاختلاف فی الفروع رحمة و فی الاصول ضلالة" و قالت الصوفیة "الفقراء لنفس واحدة"

قوله و اگر از راه کمال حسن ظن با حضرت مشایخ خود یکی ازین مسئلہ متشبث شود باک ندارد.

اقول این نفی باک با وجود اعتراف بہ تنافی حقیقی بین المسئلتین و امتناع تطبیق بینہما خالی از بے باکی نیست و حق آنست کہ بہ سبب حسن ظن با مشایخ خود تغلیط جم غفیر از اکابر محمود نہ و حسن ظن

مشائخ خود را جزو تقلید دیگران دانستن خوب نه، تمیز مشائخ خود از غیر خود در گرفتن اشغال اعمال است در تحصیل کیفیت نسبت، نه در معرفت ذات و صفات حق، حضرت خواجہ محمد پارسا در جواب تجویز بیعت یک مرید بدو شیخ نوشته اند، ما عبارتہ، چون طالب صادق و حاذق بود و از شوائب طبع پاک باشد اہل اللہ ہمہ یکے اند، و یکے ہمہ است، و ہمہ دستہایک دست است، و ہمہ نظر بایک نظر است، و مقصد یکے است، و اختلاف در صورت و روشش بیش نیست، و دودین ازہ احوالی و صفات بشریت است، و بر تقدیر انکار اول ارادت دویم نیز باطل است، چہ مردود یکے مردود ہمہ است، و مقبول یکے مقبول ہمہ است۔ انتہی۔

بعد ازین، استشہاد برین کلام از کلام ائمہ دیگر نموده اند، کتبہ بنام خود نوشته اند، پس باید دید کہ ایقاع تنافی حقیقی بین الاکابر در چہ مرتبہ قبح است، و از این اتحاد چہ قدر دور۔

قولہ لیکن باید کہ زبان طعن و تشنیع بر طرف ثانی نکشاید و در رد و انکار اقتدائے مشائخ خود کہ بر اوشان حقیقت یکے ازین دو مسئلہ کشفاً ظاہر ساختہ اند بنماید۔

اقول این کلام بسیار خوب بود اما اگر صاحب رسالہ بر مقتضائے این عمل نمی نمود چہ جامعہ از ادلیات معتقدہ تطبیق بودہ اند دین ہر دو مسئلہ پس در رد و انکار بر ایشان کہ حقیقت تطبیق بر ایشان کشفاً ظاہر ساختہ اند چہ اقتدائے مشائخ خود در استبعاد باید نمود، بلکہ خوب تر ازین آنست کہ چنانچہ زبان را بطعن و تشنیع طرفے از طرفین نباید کشاد، و درین باب اقتدای مشائخ خود را ترک باید نمود و همچنین باید کہ اعتقاد خاطر را نیز از رد و انکار و تکذیب و اعتراض بر آن کہ حقیقت یک مسئلہ با حقیقت ہر دو مسئلہ بر ایشان کشفاً واضح ساختہ اند، باز دارد، و درین امر نیز تقلید مشائخ خود نکند، "وَذَٰلِکَ هُدًی اللّٰہِ یُہْدِی بِہٖ مَنۢ یَّشَآءُ مِنْ عِبَادَہٗ" و کُلِّ مِیْسَرٍ لِّمَآخِلَ لَہٗ۔

قولہ ازیرا چہ ایشان آنچه میگویند از دید خود میگویند می قلند ہر چہ گوید دیدہ گوید۔ پس اوشان در انکار خلاف دید خود معذورانند نہ مقلد ایشان۔

اقول ہذہ حجۃ من کلام صاحب الرسالہ علیہ، زیرا کہ حضرت مجدد در اعتقاد خلاف دید خود نسبت بشیخ اکبر معذورانند نہ مقلد ایشان کہ صاحب رسالہ موافق ادعا خود از انہا است، و چون ہر دو جانب قلند را ندیدہ میگویند پس در نفس الامر تفاوت نیست مگر تفاوت الفاظ

در حکم آن کہ قلندر عری جسم رطب سیال با الطبع را نمار گوید و قلندر فارسی آب، یا قلندر سے فیل را باوصاف خرطوم تعبیر کند و قلندر سے باوصاف دم پس اگر توفیق یاری دہد احوالی را باید گذشت و از تغلیط کشف اکابر باز باید آمد۔

قولہ چہ ظاہر است کہ چیزے کہ نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بدایۃ عقل یعنی عقل سلیم اورا تجویز می نماید و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند مبادرت برد و انکار آن معقول نیست۔
اقول این مقدمہ در توجید وجودی بمعنی عینیت فی الجملہ صحیح است و همچنان در توجید شہودی بمعنی کہ در ما بعد تقریر نموده ایم اعی غیریت واقعیت فی الجملہ، و اما بمعنی کہ مبحث صاحب رسالہ است اعنی غیریت محضہ در میان حق و خلق پس صحیح نیست، چہ این معنی ہم مخالف نصوص شرعیہ است، و ہم مخالف دلائل عقلیہ چنانچہ در مقامات لاحقہ تفصیل این نموده شد۔ مگر آنکہ صاحب رسالہ از ظاہر شرع محض الفاظ باشند، و از بدایۃ عقل حکم بلا نظر و رویت، باز گوئیم صاحب سالہ اگر تابع معقول است چرا در کلام خود تامل نکرد و نفہمید چنانکہ ہر واحد از توجید وجودی توجید شہودی نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بدایۃ عقل یعنی عقل سلیم اورا تجویز می نماید، و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند۔ همچنین تطبیق درین ہر دو مسئلہ بمعنی تحقق غیریت محضہ بہ نسبت بعض مراتب اقیعہ ذات و ثبوت عینیت نفس الامریہ فی الجملہ در بعض مراتب دیگر نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بدایۃ عقل۔ بلکہ نہ مخالف شرع است ظاہر و باطنا۔ زیرا کہ از صاحب رسالہ اعتراف گذشت بآنکہ یک از مسئلتین از اشارات شرع مستفاد می شود، اگرچہ ازین قدر اعتقاد یکے واجب نمی شود، و نہ مخالف نظر عقل یعنی عقل سلیم اورا تجویز می نماید و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند پس چرا در استبعاد تطبیق مبادرت نمود، و از رقبہ معقولیہ برآمد،

قولہ و این ہر دو مسئلہ چنانچہ واضح خواهد شد ازین قبیل است کہ نہ مخالف شرع است و نہ مصادم عقل
اقول فیہ ما مر آنکہ دل حوالیہ الوضوح یتضح لك خفاؤها فی موضعها، باز گوئیم الزاماً لا تحقیقاً چون این ہر دو مسئلہ معاً از ان قبیل باشند کہ نہ مخالف شرع باشند و نہ مصادم عقل ہر دو معاً حق باشند زیرا کہ استحالة یا عقلیہ خواهد بود یا شرعیہ و کلا القسمین منتفی علی اعتراض و ہذا هو لتطبیق الذی استبعده "اِنَّهُمْ يَرُودُنَّ بَعِيدًا وَنَرَاهُ قَرِيبًا"

و اگر صاحب رساله از اعتقاد تنافی بگذرد و گوید که بنائے یکے بر عینیت فی الجمله است، و بنائے دیگرے بر غیریت محضه، گوئیم هیچ عاقل بر خود استحالة اجتماع النقیضین التزام نمی کند، و ایضا حکما بیان کرده اند که هر چه در حق واجب ممکن است، او را ثابت است، و در حق واجب وصفات ذاتیه او امکان نیست بلکه یا وجوب است یا امتناع، پس چون عینیت و غیریت هر دو ممکن باشد هر دو واقع خواهد بود و لونی مراتبه، و ایضا هر چند در وجوب و امتناع ذاتی و اسطه ثابت است، اما در وجوب مطلق و امتناع مطلق از امتناع ذاتی و امتناع بالغیر که مساوی وقوع و عدم وقوع اند، و اسطه واقع نیست، فکل موجود بخو من الوجود فوجوده ذالک واجب ولی بالغیر، و کذا المعدم پس هر چه مصادم عقل نیست و اصلاً امتناع ندارد واقع باشد، و ادعای امتناع ذاتی در جمیع نچه عقل حکم باستحالة او میکند باطل است، و ادعای آنکه عقل را درین هر دو مسئله اصلاً حکم نیست از کم عقلی است کما لا یخفی علی العاقل،

قوله و اما آنکه بعضی اعزّه در بعض رسائل خود متصدی اقامه دلیل بر مسئله وحده وجود شده اند و آن را بر بان قطعی دانسته، پس هر کسی که در فن معقول مهارتے داشته باشد واضح است که آن وجود چیزے نیست بنظر انصاف آن دلیل بخطابیه نمی رسد لبقطعیة کجارسد،

اقول ظاهراً مراد از بعض اعزّه جناب حضرت شیخ اجل، و امام افضل، و قطب اکمل حضرت شیخ ولی الله دہلوی است، و سیدی شرف الدین و مراد از بعض رسائل مکتوب مدنی که از جمله مکاتیب آنجناب است، و رساله قول الفصل فی ارجاع الفرق الی الاصل که تالیف سیدی شرف الدین است،

د اقامت دلیل عقلی بر وحدت وجود بے شمار آنکه کرده اند

باید دانست که متصدی اقامت دلیل عقلی برین مسئله امام محمد غزالی است در شرح اسماء حسنی و مشکوة الانوار از تفسیر کریمه "اللَّهُ تَوَرَّاتُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" و غیر آن از تصانیف خود، و امام فخر الدین رازی در بعض مواضع از تفسیر کبر و غیر آن، و ابو نصر فارابی در فصوص، و ابوعلی بن سینا در عیون الحکمة و تعلیقات و غیر آن. و افضل الدین کاشانی و قطب الدین علامه شیرازی در شرح

حکمة الاشراق، وشیخ عبدالرزاق کاشی در شرح فصوص، و شیخ داود قیصری در مقدمه شرح فصوص،
و شیخ شمس الدین فناری در شرح مفتاح الغیب، و شیخ علی مهتمی در ادلة التوحید و مثرع الخصوص
و مولانا جلال الدین دوانی در ذوق المتاملین و زورار، و مولانا جامی در اکثر تصانیف خود درین
فن، و غیاث الدین منصور در مرآة الحقائق، و علامه خضری در بعض رسائل خود، و ملا باقر داماد
در بعض رسائل و صدر الدین شیرازی در اسفار و غیر آن، و ملا محمود چوپوری بعد البطل رائے شیخ
محب الله آبادی در حرز الایمان، و مولانا سید محمد زائد هروی، در حواشی شرح مواقف، و منہبہ
حاشیہ شرح تہذیب، و شیخ ابراہیم کردی در شرح تحفه مرسلہ، و غیر آن از تصانیف خود، و حضرت
شیخ اجل قطب المحققین و غوث المہدققین حضرت شاہ ولی اللہ بن الشیخ الاعظم عبد الرحیم دہلوی
در چند رسائل خود، و سیدی شرف الدین دہلوی در تلقبات الوامع، و قول فصل،

این ائمہ و غیر ایشان بر این عقلیہ قطعیت قائم نموده اند بر آنکہ معیت حق عزوجل از قبیل معیت
ذاتی است، و وصف قیومیت از قبیل معیت وجود بوجود، و رفع شکوک کما یبغی نموده اند و هؤلاء
الماہرون فی المعقول، من اراد تصدیق هذه الدعوی فلیرجع الی تصانیفہم المقبولۃ
المشہورۃ شرقاً و غرباً،

اما صوفیہ مستدللین پس بیشتر ازان اند کہ اسماء ایشان در تعداد در آیند، از اینجا دانستہ شد کہ تخیلیہ
این جم غفیر از علماء و صوفیہ و حکم بضایع عمر ایشان در باطل، چہ نام معقول است، و بکجای کشد
و ما احسن ما قیل.

چو بشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطاست سخن شناس نئی دلبر خطا اینجا است

ازین جماعہ اند بعضی کہ بنیاد علوم معقول نہادہ اند، و بعضی آن علوم را کما یبغی تنقیح نموده اند،
و ادعای نفی معقولیت از کلام این جماعہ نفی حکمت از لقمان است در تکریمہ نفحات الانس ملا عبد
لاری از مولانا عبد الرحمن جامی در حق این مسئلہ می آرد، می فرمودند کہ بایکے از دانشمندان کہ ازین طائفہ بود
بجہ درین معنی واقع شد تمسک بمقدماتی می نمود کہ بقانون علوم رسمی مندرج بود، و می فرمودند کہ این مسئلہ
بر بان عقلی اثبات می توان کرد. اگر انصاف در میان آید، جماعتی دیگر کہ در مقام نفی این معنی می باشند

اکثر از آن قبیل اند که موضوع و محمول را تصور نکرده اند، می کنند، اگر امام غزالی قدس الله سره که از جمله قائلین بوحدة وجود است متاخر می بود از زمان شیخ محمد الدین قدس الله سره وجه العزیز و بر سخنان وی میگذشت درین معنی توضیح تمام می کرد و توضیح و تفسیح بلیغ می نمود. و فتننا الله لسا هو الحق و علمنا ما هو الصدق انتهى.

(دلیل عقلی بر وحدت وجود که امام ولی الله قلم کرده اند)

الحال دلیل که حضرت ماقدهس الله سره در مکتوب مدنی ذکر نموده اند، و آن در غایت قوت و متانت است و بنظر انصاف مقدمات آن از اولیات است که سائر تعلیقات و قطعیات را بر پایه نسبت نتوان داد، ذکر نمایم، و از اینجا واضح شود که صاحب رساله بسبب ضعف در مطالعه و غجز از آوردن آن در لباس اشکال مرتبه القضا یا از نعمت فهم آن محروم مانده است، و بسبب اینها که در شعریات و ویمیات بحکم کل انار تیر شج بامیه "آن را از قبیل شعریات و مغالطات گمان برده. و آن را بوجهی تقریر نمایم که بر همگنان روشن و آشکار گردد، فنقول وبالله التوفیق. قال شیخنا و سیدنا فی رسالته الموسومة بالمکتوب المدنی بعد ماصور الوجود و میتره عن نقیضه ای العدم و بین احکامه من کونه مبدأ للفاعلیة و القابلیة، و بین معنی الهیة بانها الخصره الالهیة علی الوجود، المتبذرة بعضهما من بعض. و بین کل واحد من هذین المفهومین بالمثال و بعد اثبات المعنی المصدری للوجود، و بعد الاشارة الی التطبيق فی ربط الحادث بالتقدیر علی تقدیر القول بالجعل المؤلف و الجعل البسیط بعد تصویبهما، و بعد تحقیق الوجود الخاص لکل ماهیة المحفوف بین وجودین مطلقین احدهما الوجود المطلق الانتزاعی، و الثاني الوجود المطلق المنبسط علی هیاکل الموجودات، و هكذا، و قالت الصوفیة القائلة بوحدة الوجود، الشئ الذی یکون فی الخارج و یترقب علیه لا تثار الخارجية، لا یخلو من ان یکون فی حصوله فی اخرج و ترقب لا تثار الخارجية علیه، محتاجا الی ضم ضمیمه او لا یکون محتاجا الی ضم ضمیمه. فالاول هو الممكن و الثاني هو الواجب، و قد ادركنا بذوقنا ان هذه الضمیمه هو الوجود المنبسط علی هیاکل الموجودات، و هو شئ قائم بذاته مقوم لغيره و لیس متعینا فی نفسه مختصا بنوع من الاتار المعلومه عند الناس، لکن له تنزلات علما و عین فتلك التنزلات صاس

متعينا مختصا باثار خاصة معلومة واول مراتب تنزله تجليه لنفسه بنفسه لبيان كلى
لا يخرج عنه شان البتة، ثم تنزله الى تفاصيل هذا لسان الكلى في العلم دون العين
ثم تنزله في تلك التفاصيل في العين كما كان في العلم، وحقائق المكنات عندهم هي صورة
تلك الذات المتكثرة بتلبس الشيون والاعتبارات، فاذا علم بنفسه متلبسا بهذا الشأن
وكان ذلك حقيقة ^{للممكن}، واذا علم بنفسه متلبسا بذلك الشأن كان حقيقة لممكن آخر
وجودات المكنات هي ظهور الوجود في تلك الحقائق، فاذا اجتمعت شروط وجود ممكن وانفتحت
موانع وجوده حدثت له نسبة خاصة مجهولة الكيفية معلومة الانية بذلك الوجود فصدر
من الوجود، وتعين. اثار مختصة بتلك الحقيقة واقتضى الوجود اياها بواسطة تلك النسبة
الخاصة، فيقال عند ذلك تنزل الوجود وتعين وظهر في مظهر خاص، فمعنى الظهور
تمييزه وتعيينه واقتضاء نفع من الاثار دون غيرها. ومظهر الشيء صورة من صورة المحققة
التي تعين بها وتلبس باحكامها وآثارها

(تشرح وتوضح دليل تمام وكمال از امام ولي الله)

هذا القول صحيح عقلا وكشافا نك اذا قلت ان المتحقق في معركة القتال ليس الا الجسم
فهو القاتل وهو المقتول وهو آلة القتل وهو الراكب وهو المركوب وهو السرج وهو السيف
وهو الرمح وهو القوس وهو السهم وهو الرامي وهو الهازم وهو المهزوم وهو المائل
وهو الموصول عليه، غير ان الجسم لم يستحق اسما من هذه الاسماء الا بكيفية خاصة
ومعنى خاص، واذا نظرنا الى تلك الكيفيات مع قطع النظر من اقتترانها بالجسم كانت
معدومة ولم تصدر منها اثارها، واذا انضم اليها الجسم صارت موجودة وصدر منها
آثارها، والجسم محل تلك الكيفيات والحامل لها، استعد لتلك المعاني في العقل والتقدير
قبل الوجود الخارجي، ثم يكون تلك الاشياء عند الوجود الخارجي، تلك الصور المتكثرة
اعدام محضة، ان لاحظ اليها مع قطع النظر عن الجسم لم يكن لها تحقق وكانت موهومة
وان لاحظ بضم ضمنية وهي الجسم كانت موجودة. فاذا صار الجسم شيئا تارة، ورمحا اخرى

فقد افضى به الاسباب اعنى النجار والحداد والخشب والحديد والنلوك والكبر والمقمع والقدر
والمشار وغيرها الى ان حدثت بين المعدوم والموجود الذى هو السيف والرمح وبين الموجود
الذى هو الجسم نسبة معلومة الانية مجهولة الكيفية، بها تصف ذلك المعدوم بالوجود
ومعنى وجود السيف والرمح حينئذ ارتباط المعدوم بالوجود بحيث يصح له اشتقاق الاسم
من الوجود، وكان الجسم عاماً محتملاً لصور كثيرة، فاذا صار شيئاً تلبس باحكام السيفية من القطع
وغيره، فقد تعين بتعين خاص وبرز في بعض صورها المحتملة، فيقال عند ذلك ظهر في مظهر
خاص وهو السيف، كان ذلك كله كلاً ماصحياً، لا يتمكن من انكاره عاقل الا مناقشات
لفظية ترجع الى الوضع والعرف لا عبرة بها عندنا.

فاذا فهمت هذا القدر في الجسم فالموجود او الى به هذا، ثم الموجود معناه ما تصف بالوجود،
والوجود لا شك انه صفة انتزاعية، فلنبحث عن هذه الصفة الانتزاعية هل لها
منشأ انتزاع في الخارج او هي بمنزلة انياب الاغوال، لاشبهة ان بذاقة العقل يحكم بالاول
ويمنع احتمال الثاني، واذا كان هذا حكم الموجود كان هو حكم الوجود الحقيقي الذى هو
منشاء الانتزاع بالاولى، انتهى كلامه الشريف رضى الله تعالى عنه وارضاه.

قلت (تفصيل كلام از شاه رفيع الدين)

لا يخفى على من له مهارة في المعقول وسليقة في استبطاء جواهر المعاني من معدنهما المجهول
ما في هذا الكلام من فرائد الدقائق المنتورة وسلاسل اللآلى المنظومة، ولكن نحن
بإقتضاء المقام نصرف زمام الكلام الى بيان اصل المرام.

فنقول الشيخ قصد بيان كيفية ربط الممكن بالواجب على طريق الوجورية فعرف اولاً
بمفهوم اللقطين اجمالاً مع اشارة الى دليل اثبات الواجب، فانه اذا تحقق ان كل ممكن
محتاج في وجوده الى ضمنية لزم ان يكون الضمنية شيئاً غير جميع الممكنات التى هي غير الحق لزم
ان لا يوجد ممكن ما الا وقد وجدت الضمنية، لكن الممكن موجود فالضمنية موجودة وليست
امراً ممكناً، بقي ان هذا الضمنية عين مرتبة ذات الواجب او زائدة عليها واجبة بها ومنشأ
من مراتبها الوجورية، وهذا لا مرتبة حقيقة فيما بعد، ولما كان الغرض اثبات العينية

في الجملة بين الحق والخلق، وهذا يحتاج الى تصوير حقيقة الحق بوجه تفصيلي يصلح لاثبات الحكم لعينية له، والى تصوير حقيقة الخلق وكيفية الارتباط من جهة الحق، ثم من جهة الخلق بين حقيقة هذه الضميمة ثانياً، وكيفية تنزله علماً وعيناً الى مراتب لكثرة ثالثاً، وذكر من ذلك ثلاث تنزلات: التنزل الاجمالي العلمي، والتفصيلي العلمي، والتفصيلي الخارجي، وترك الاحتمال الرابع وهو التنزل الاجمالي العيني، اما لان سوق الكلام لبيان تنزلات الضميمة، اذا تاخرون يعتقدون انها غير ذات الواجبة، ويجزمون بان هذه التنزلات لها، فليس لها تنزل كذلك. وهذا اذا جعل مرجع الضمير في قوله لكن له تنزلات الوجود المنبسط، قيد الانبساط، اما لعدم اشتهاها رديماً يستجد والحوالة في ذلك على التحقيق الاتي، وذلك لانه اذا كان مرجع هذا الضمير الوجود مع عزل النظر عن قيد الانبساط والسيان، استوعب ذلك جميع التفاوت العامة الكلية، وبين حقائق الممكنات رابعاً، وكيفية وجودها وانضمامها خامساً فتنبذ ذلك بيان حقيقة التوحيد وكيفية الارتباط بين الحق والخلق على رأي الوجودية، وتضمن ذلك تصوير اطراف الدعوى وتحرير المطلوب، ولما كان ملخص هذا الربط هو الظهور وكان مذهب هذا شهرية هذه الصفة في قولهم مذهب هل العقل من الحكماء والمتكلمين في كيفية ربط العالم بالله الجعل المركب ومذهب الاشراقية الجعل البسيط وقد اشار اليهما فيما سلف، ومذهب الصوفية لظهور اي ظهور الحق في مرآة الخلق، وظهور الخلق في مرآة الحق، وهذه النسبة يقتضي ظاهراً ومظهراً وقد سلف جميع هذه المفهومات في الضمن، كرر التنبيه على معنى لظهور سادساً ومعنى الظهور سابعاً مفرعاً ايها على السابق، وبعد ذلك شرع على طريقه الكلام في المذهبين السابقين تصويب هذا القول عقلاً وكشفاً وتطبيقاً معهما، ومع مذهب الشيخ المجدد، فابتدأ ببيان انطباقه على القواعد العقلية وسلك في ذلك مسلك التفهيم والارشاد فمثل تلك الاحكام باجراء جميعها في محسوس بالجسم وعوارضه وهذا شأن لكل من الانبياء والحكماء والاولياء في التمثيل، قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا" لمجاهاً بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل بزيادة للتوضيح والتقرير، فانه اذ وقع في القلب واقع الخصم الالهي لانه يريك المتخيل محققاً والعقول محسوساً، ولا مراً أكثر الله سبحانه في كتبه الامثال، وكشفت

في كلامه الانبياء والحكماء انتهى كلامه .

فمهد هذه المقدمة ادراك في ضمن حقيقة محسوسة ومتخيلة بديهية عند لقوى الجسمانية تمهيداً ضرورياً لصدق بالبداهة كما اشار بقوله كان كله ما عجيحاً لا يتمكن من انكاره عاقل ورفع الخطاء الحاصل بالالفاظ بقوله اللهم الامر المناقشات المحمودة وترقى ثانياً الى حقيقة معقولة اتفقا باب هذه الاحكام اشد بداهة بالنسبة الى العقل انصرف وهي حقيقة اموجود وترقى ثالثاً منها الى الحقيقة العينية التي هو الوجود الحقيقي، والموجود الاصل انتقلاً لضرورة اولياً من قبيل الانتقال من الصورة الى ذي الصورة الذهنية الى الصورة الخارجية، ومن الحكاية الى المحكي عنه ومن العلم الى المعلوم ومن المنتزع الى منشاء الانتزاع، ومهد هذا الترتيب ادراكاً بتحليل صيغة المشتق اعني الموجود الى ذات مطلقة مبهمة منتزعة من حقيقة بهما الكون في الاعيان بالذات وصيغة منشاء انتزاعها عن الهوية الخارجية كما تقرر عندهم ان مفاد الهلية البسيطة ليس ثبوت شئ بشئ بل عين الشئ الثالث التي هي اعرف المفهومات عند العقل، وانضاف الموصوب لكل صفة فرع اتصاف بهذه الصفة، ولها التقدم الذاتي على كل وصف وعارض نسبة وهو من قبيل حمل الصفة الانتزاعية على الموصوف، لا يكون الصفة عين زايد غير عين الموصوف وثالثاً بانتزاعية هذا المفهوم وهذا امر ضروري يظهر في اول الالتفات، وقد مرت الاشارة الى هذا في كلامه السابق. وثالثاً باثبات التحول الخارجي لمنشاء انتزاعها بوجه ضروري كما اشار اليه بقوله لا شبهة ان بداهة العقل الى اخره، اذ الضرورة حاكمة بانه لو لم يكن للصفة منشاء هو الكون بالمعنى الحاصل بالمصدر في الخارج، لم يكن شئ في الخارج، لا ذات ولا صفة بل يكون الامر هو النفي البحت، ولما ثبت تحقق الوجود الحقيقي في الخارج بالذات وكان من الضرورة مطابقة المنشاء لانتزاع المنتزع عموماً وخصوصاً وتقدماً وتاخراً واصله في جميع الاحكام الحقيقية المستندة الى المفهوم لانتزاعي انكشف الحال انكشافاً جلياً بهذا التمهيد من كون الوجود الحقيقي موصوفا بجميع الصفات المذكورة سابقاً في بيان الدعوى، وصارت الدعوى بعد ملاحظة هذه المقدّمات يقينية قطعية اذ قد عرفت ان جميع المقدمات المذكورة في هذا البيان ضرورية اولية تظهر بانها تتقارر وليست نقاد من هذا الكلام مكتة اخرى وهي ان الوجود المذكور في الموجود ليس الا الوجود لا انتزاعي

فان الاشتقاق انما يكون من المعنى الناعى، والوجود الانتزاعى هو الامر بالاعتساب بالذات دون الوجود الحقيقى، والوجود الحقيقى ذات ايهامى الوجود، اذ هو الموصوف بهذا الامر الانتزاعى بالذات والاصالة، وان معنى الموجود وان كان لفظه، لفظ اسم المفعول اى ما يقع عليه الحدث، فهو بمعنى اسم الفاعل، اى ما انصف بالوجود وقام به الوجود، وليس ذلك فى كل انتزاعى بالنسبة الى منشأه، وبعد التنبه على ما ذكرنا لا يذهب على العاقل حسن هذا الكلام ولطافة ضوئه ورشاقة ترتيب مقدماته فى الانتقال من مطلب الى مطلب، ومثانة هذا التقرير صورة ومادة انساباً ومقدماً اوليات ومتناسبة من غير تحلل مقدمة اجنبية او طفرة لافى التحرير ولا فى التمهيد واشتمل بيان على ما يحتاج اليه فى هذا المحل واستغنى بتفصيله الجمل عن التلخيص والتحليل والحقاق مقدمات لتتميم الدليل، ولكننا نقصد مع ذلك بيان هذا الكلام اجمالاً وتفصيلاً وإيجازاً وتطويلاً بوجه عديدة لتكشف حقيقة الحال حق الانكشاف وينحسر من البين دائرة الاختلاف، وتقوم المحجة على كل مطيع وعاصٍ، وتستقيم المحجة لكل دان وقاصٍ، والهدى بعد ذلك بيد الله يوقيه من ليشاء وما علينا الا البلاغ المبين.

(توضيح المرام وتفضيل الكلام) (انقول بتوفيق الله سبحانه)

الوجه الاول | لاننا نختصر الكلام هكذا، اذا وصف الجسم بانه واحد فى ذاته وحقيقته سائر فى الكثرة، متصف فى الخارج بالادواف المتضادة وليس فى عالم الاجسام وموطن الحس والشهادة الا هو، قابل للتعين والظهور بالصور اللاحقة والهيئات العارضة فى العقل، والتقدير بالقوة اولاً فى الخارج والاعيان بالفعل ثانياً، مقوم لحقائقها العلمية شوب نسبة اتحادية معلومة الالينة مجهولة الكيفية لصف استعداده الذاتى لهوياته العينية مجردة نسبة كذا لك بينها وبينه وعند تحقق الشروط وارتفاع الموانع فيصدر عنها اثارها واحكامها وهى مفتقر اليه والى الانضمام به فى وجوداتها وترتب الآثار المختصة بها عليها فى مواظنها موهومة باطله ومعدومة بدونه، وباشباه هذا من الادواف، كان توصيفه مجرداً الجسم بفتن الانعام محيماً.

(١) بكنا فى الاصل ولعل يصحح الامر الناعى. والشرع ١٠٠ سواى (٢) فى الاسماء غير ذات اليها فى الموجود ١٢ (٣) بكنا فى الاصل ومصححهم بلفظة "يعرف" ولا يستقيم معناه والاصل صحيح والشرع ١٢ سواى

وكلما كان توصيف الجسم بها صحيحاً كان توصيف الموجود بها صحيحاً بل بالاولى، وكلما كان توصيف الموجود بها صحيحاً كان توصيف الوجود الحقيقي الذي هو منشاء الانتزاع، بها صحيحاً بل بالاولى، وتبين هذا بالتبنيـه على صورته ومادته من تصوير ما يحتاج الى تصويره من الاطراف وتعليل ما ذكر من التصديقات والاحكام.

اما صورته فاعلم ان كلام المذکور مرتب على هيئة قياس مركب مفصول النتائج من ثلاث مقدمات شرطية متصلة لزومية موجبة كلية بالنسبة الى الاوضاع الواقعية مرتب على نهج الشكل الاول، والشيخ لم يتعرض لادراج نتيجتها من القوة الى الفعل لاستغنائها من ذلك بوجوه. احدها الاعتماد على فهم المخاطب الذي ليس من اهل البلادة الغالية فيتمكن من استنتاجها بعد ذكر تمام المقدمات مرتباً بنفسه.

وثانيها. ان الغرض ليس اثبات النسبة الاتصالية بين توصيف الجسم بهذه الاحكام وتوصيف الوجود الحقيقي بها بل الغرض اثبات النسبة المحلية الواقعة في مافي الكبرى بين الصحة وتوصيف الوجود الحقيقي بهذه الاحكام التي مالها، الى ان الوجود الحقيقي كذا وكذا، وذلك هو المطلوب قد افاد ذلك في اثناء الكلام حيث اتى في الشرطية التي تاليها هذه المقدمة، وفي سائر الشرطيات الثلاث بكلمة اذ الدالة على وقوع الثاني عند وقوع الاول لاجل وقوعه فدل على وقوع تلك النسبة، وثالثها. انه صرح بملازمة صحة توصيف الوجود الحقيقي للوجود، وكون حكمه حكم الموجود الذي حكمه بوقوعه بتعليقه وبلازمته، الامر صريح بوقوعه في تالي الصغرى فكان ذلك في حكم التصريح بوقوع هذه النسبة ضرورة وقوع اللازم عند وقوع الملزوم واتي في الملزوم الاول اعني مقدم الصغرى بقضية نفس لعقادها فردا من افراد وقوع وضع من الاوضاع المقدم فكان المقدم واقعي بالضرورة فيكون التالى كذلك.

واما نحن فلنا ان نستنتج من هذا القياس قضية شرطية هي قولنا اذا وصف الجسم بهذه الاحكام كان توصيف الوجود الحقيقي بها صحيحاً، ثم نستنتج منها نتيجة محلية من القياس لاستثنائي باستثناء عين المقدم ونقول، لكن الجسم موصوف فينتج عين التالى وذلك ان توصيف الوجود الحقيقي بهذه الاوصاف صحيح. او يجعل الشرطية في حكم مقدمة الاستثنائية لاشعاره بوقوع المقدم ونجعل القياس

من مقدمتين فينتج مرتبة كلية لزومية هكذا، كلما صح توصيف الجسم بهذه الاحكام صح
توصيف الوجود الحقيقي بها، وبملاحظة الاستثناء المذكور ينتج النتيجة المذكورة ايضا.

ولما كان الدليل ينصو ترتيبه على وجه كثيرة، وكانت هاتان الهيئتان بديهيتين لاستعمال الضرب
الاول من الشكل الاول وليقاس الاستثنائي من المتصلة بوضع مقدميهما فقط. وكاننا ههنا فيقتين في
استنتاج المطلوب، رأينا الاكتفاء بهما اولي.

واما مادة فن^(١) على تصورات الاطراف. ان يعرف ان المراد من الجسم في هذا المقام هو الجوهر
المنقسم في الاقطار القابل للعوارض، ولا يلزم منها تفسيره وتفصيله باكثر من هذا. وقد
المتكلمين والحكام المشائين واهل الاشراق في تجويز اسناد الامكام المذكورة اليه على سواء، ومعرفة
الجسم بهذا القدر هي من اشد الضروريات، وهذا التنبيه عليه ليس من قبيل تنبيه التحصيل
بل من قبيل تنبيه التذكير والمراد بالوجود امر قام به الوجود انصدرى الانتزاع، والمتص
به اشتقاق. فهو شامل للواجب على رأى من يقول بعينية الوجود فيه ايضا، اذ الوجود الانتزاعي
على هذا الرأى ايضا انما يحل عليه اشتقاقا، والمحول مواطاة وليس هو هذا الوجود، فالمرجود
في الخارج هو لكائن فيه سواء كان كونه فيه من جنس كون الشيء في نفسه وفي حد ذاته، او
من قبيل كون الشيء في ظرفه عقليا كان اوحسيا، وخروج الذات من حيث مرتبتها عند من يقول
بكونها مقدمة على الحقيقة المسماة بالخارج والاعيان وقبيل مظهرها، لا يضر او غاية ما يلزم خروجها
عن هذا الطرف لا بطلانها في نفسها، والجواب عن الجمع بين الحقيقة والحجاز في لفظ الوجود
في الخارج بالنسبة الى المعنيين المذكورين، سهل، وذلك ان نخصه بالثاني، واستبعاد كون الوجود
مع كونه على اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل المذكور ليس بشئ،

ثم ان كان الوجود الانتزاعي عين الامر الحاصل في اذهن المقترن بالعوارض الذهنية الناش
من ملاحظة الحقائق اجمالا من حيث انها مصدر الاثار المختصة الخارجية او من حيث انها في
طرف ناعتي^(٢) او من حيث انها مقترنة بانعوارض الخارجية فهو امر ذهني الذات من العقول. ^ت
الثانية، ليس له في الخارج عين، وان كان من النسب الخارجية، واعترف بوجودها في الخارج

(٢) وفي نسخة الجوهر المنبث (٣) كان في الاصل "ما عني"

(١) كان في الاصل الصبر ومع بعضهم بهذا البينقره ويحصل منه المعنى واقفاً المقام ان يكون العبارة كذا. حقيقة ما ذكره من شدة على لغة
الاطراف ١٥٠٠ والله اعلم سقيا

ولو وجوداً عرضياً ظاهراً فهو امر خارجي، وعلى هذا التقديرين مفهومه مفتقر إلى منشاء انتزاع في الخارج وهو الوجود الحقيقي بالذات وغيره بواسطة ومرتبة الموجود وكونه عنواناً للاعيان الخارجية من جهة الطباق عليها وعينيته في الخارج، بمعنى أن مصداقه ليس الانفس لعين الخارجي والهوية الخارجية، ومن هذه الجهة يستند اليها الاحكام الخارجية، والمراد بالوجود الحقيقي هي الحقيقة العينية المحضة المتحققة بنفسها في الكل جميعاً وفرادى الذي هو منشأ الانتزاع للوجود الانتزاعي بل لفهوم الوجود لما قد عرفت ان الموجود اذا فسر نخل الى ذات مبهمه، وصفة انتزاعية ونسبة بينهما، وعلمت على طبق ما تحقق عند محقق اهل النظر ان منشأ انتزاع هذه الصفة نفس لذات المتحققة ومصادق الذات نفس الهوية، وهذه العينية بين الوجود الحقيقي والهوية في الخارج لا ينافي القول بزيادة الوجود الحقيقي في الممكن اذ هي عند القائل بها بالنسبة الى الماهية دون الهوية، وفي العقل بحسب لن حاج لا في الخارج، نظير ذلك تمايز الشخص عن الطبيعة، اما علمت كون الوجود الحقيقي هو مبدأ الحسيات الثلاثة المذكورة في تفسير الموجود، ويبدو لك من هذا رسوم ثلاثة للموجود والموجود الحقيقي بخواصه،

وأعلم ان تفسير الجسم لما لم يكن محتاجاً اليه تركه الشيخ، وتعرض لتفسير الموجود وللوجود الحقيقي، ولما كانت حقيقة الموجود عين الوجود من جهة اتحاده بالهويات، كان تعريفه تعريفاً حقيقياً، والوجود الحقيقي لما كان محتاجاً الى بيان هليته البسيطة بذاته ولا تضر وصفه بانه الامر الذي هو منشأ الانتزاع للمعنى المصدري، فبذلك صار اسمه بهذا رسماً حقيقياً، بعد كونه اسمياً، والوجه المذكور في ذلك البيان حاصله، بداهة حكم العقل بان هذا الامر الانتزاعي له في الخارج، وبان كونه من قبيل الاختراعات الذهنية كانياب الأغوال، باطل ونحن نتكلم من ثبوتيه على هذا الوجه كأن نقول الوجود يحسن، يحسن من ملاحظة الموجودات الخارجية بالنسبة الى الاثار الخارجية، وكل

مبدأ من يتحصن من ملاحظة الموجودات الخارجية بالنسبة الى الاثار الخارجية فبذلك انتزاعه موجود في الخارج، فالوجود الانتزاعي مشتمل انتزاعه موجود في الخارج، اما المعنى الذي تدركه ليس المراد من الوجود الانتزاعي الالهة الحقيقية، واما الذي تدركه فلا شيء.

(١) هكذا في الاصل - ورحم بعضهم بالتجليات وليس بسيد ويقيم من سياق الكلام انه الحثيات والله اعلم سواني

(٢) كان في الاصل بهذا الصلة بسطة - ورحم بعضهم بلفظ تامة بنية والله اعلم سواني

(٣) انياب لا غزال يقال شيء زمني وبذلك فكل من شره القيل الجابل تمارد انقلبي والشر في مضاجي. ومسودة زرق كانياب اغوال. سواني

هو الامر الذي من ملاحظته، وبالنظر اليه ينتزع شئ، وإذا عرف هذا فنقول لولم يصدق
الكبرى لزم اجتماع النقيضين اذ على هذا يكون ما هو حاصل من ملاحظة الموجودات الخارجية
غير خارجي، وان كان امر احقيقا فهو ما نفس ماهية الممكن وهي في ذاتها ليست موجودة فكيف
يكون منشأ للوجود، او امر آخر وهو مسمى الوجود الحقيقي، والمراد بالترصيف ههنا اجراء وصف
على ذات بطريق الحل كما وقع في كلام شيخنا، ثم حسب لهيئة بينهما فكتة، وهي ان الجسم الواقع
في كلام الشيخ موضوعا لمجولات مختلفة بالوجود متمم للفتة بالاعراض والجواهر كما يدل عليه الضمائر الواقعة
في الكلام، والماخوذ في قولنا الجسم واحد في ذاته سار في الكثرة بوجه يصح اسناد هذه الاحكام اليه على
طبق ما يستفاد خلاصته لكلامه، وكذا الموجود والوجود الحقيقي اذا وصفتها به هذه الاحكام باى اعتبار
اخذ في هذا المقام من اعتباراته وهل يصح بذلك الاعتبار صدق هذه القضايا خارجية محققة او مفترقة
امر هي ذهنيات محضة ناعلم ان للباحثين عن هذا فيما بينهم اختلافا كثيرا وفي تحقيق اقسام موضوع
الحكمة لاسيما في الطبيعية والمهملة عند القدماء والمتأخرين لا يخفى على المراجع، وقد جزموا بان
القضية الطبيعية لا يكون الازهنية والحق الصريح في ذلك انه ان اريد الموضوع في مرتبة الحكمة
وانعقاد القضية فلا قضية الازهنية وان اريد في مرتبة الحكمى عنه فاما ان تلاحظ اليه محثا بحيثية
اطلاقية او تقيدية مقيدا، ولبي في الملاحظة دون التعبير بقيد عمومي او خصوصي مشروطا بشرط
اشراط شئ كان او لا شئ او لا شرط بمعنى التقيد والاشتراط بالفعل او لم يلاحظ كذلك
فعلى الاول ايضا لا يكون القضية الازهنية ولا يكون موضوعه الامعقولا ثانيا، اذ ليس له محثا
بالفعل وجود الخارج، وعلى الثاني فحاله في كونه خارجيا اذهنيا هو حال الافراد فكل كلى افراد موجودة
في الخارج فالقضية المعقودة عليه خارجية سواء كان الموضوع محثا بحيثية بمومية او خصوصية
لكن بمعنى انه امر ما من شأنه ان يقيد في الخارج او في الذهن هكذا او لم يكن محثا بحيثية وسواء
اسند اليه الاحكام الخصوص كالكتابة للانسان او العموم كالزعية له اذهي ايضا للوضع في الخارج
اي لمصداق الطبيعة بالنسبة الى مصداق الشخص مثلاً فنعنى قولك الانسان نوع ان الطبيعة
الخارجية التي هي مصداق الانسانية ومعياريها ليس مقتترنا في الخارج لفصول منوعة بل بالعموم

مستحصه لا مرغير متكثراً بالنوع، وهذا على القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج كما هو الحق على تفصيل رصع عندنا، ظاهر، وعلى القول بنفيه أيضاً صحيح، إذا تحقق امر في الخارج مقترن بالعوارض يصلح مستنداً للملاحظة الكلّي الطبيعي وانتزاعه لا يباي عنه احد الا اذا وصف الشئ بما لا يصلح الاتصاف به الا في الذهن لكونه معروفاً وموضوعاً ومبعولاً ثانياً فلا يكون الموضوع على هذا وجوداً في الخارج اصلاً، وانما تعرضنا بهذا الوجه في هذا المقام مع كونه غريباً في مساق الكلام لان هذه المقدمة حيث لم تكن مسطورة في الكتب اضطررنا في ايرادها للتفهم مرضوع القضية بحيث يرتفع عنه كثير من الشكوك والشبهات.

واذا علمت هذا فاعلم ان الجسم في قضيتها هذه انما ناخذ على ما هو عليه في الواقع، وعلى وجه يكون حصوله في الذهن من قبيل المعقولات الاولى، ويصلح مستنداً او مطابقاً لمفهوم الجسمية فقط، وليسائر العوارض الخارجية والذهنية المتترعة، ولا يشك شك في ان الجسم وسائر الطبائع وان كانت متكررة في الخارج فان لافرادها وجه وحدة في الخارج مع قطع النظر عن فرض فارض وعقل عاقل واعتبار معتبر وانتزاع منتزع، وهذا القدر ان كفى في اثبات وجود الكلّي الطبيعي فذا لك احسن، والا فلا حاجة ههنا اي أكثر من هذا، وعلى هذا القياس الموجود والوجود، الا ان الوجود المنبسط الساري في عينه من هذا الوجه، وهو انه يجوز ان يكون بتعيين ذاتي معينة يجامع سائر التعينات التحتانية فوحدتها الذاتية يكون اتم من وحدة الطبيعية الجسمية وان كان هذا التعين وهذه الوحدة لا تماثل تعينات سائر الاشخاص ووحداتها، ولا ينبغي ان يتوهم ان هذا الذي ذكرنا لا يجري في الموجود اذ هذا المفهوم عرض عام لافراده وحديث تحقق الطبيعة بتحقيق الافراد بمعنى تحققها او عين تحققها وفي ضمنها انما هو في الذاتيات والعيان لان هذا المعنى ليس مطابقاً ومصدراً للهوية بنفسها متحققة هو عين تحقيق الهيات بل هو عين تحققها فالمحقق بالذات هو الهوية دون الهوية عند الكل فالوجود من هذه الجهة او في من الهيات مطلقاً الكلية والجزئية فضلاً عن الذاتيات بهذا.

ومن التنبيه على تصديقات الاحكام ان يعلم ان القياس المذكور وضعناه على مقدّمات ثلاث،

اما المقدمة الاولى انما صلتها ان توصيف الجسم بالاحكام المذكورة صحيح وذلك انما يتبين باثبات هذه المحولات للجسم فلنشغل ببيان ذلك بالاجمال والتفصيل.

اما بالاجمال فالشيخ ذكره في كلامه الشريف وتوجيه ذلك ان الغرض لما كان اثبات هذه الاحكام له في الجملة ولو في مادة معينة على وجه يكون مع اشتغالها على نفس المعاني في صفة المحسوس مزيلاً لاستبعاد العوام الناشئ من غرابة الالفاظ، فرض مادة كثيرة الوقوع، وهي معركة القتال وطبق سائر المطالب عليها وعلى ما يستعمل فيها.

واما بالتفصيل فاعلم ان كونه واحداً في ذاته كما اشار اليه الشيخ بقوله هو القتال هو القول لما قدم ان الضرورة حاكمة بثبوت وجه اتحاد في الاجسام وهي الطبعية الجسمية، وايضاً نحن اذا رأينا جسمًا ووجدناه مقتضياً لامر من حيث جسميته ثر رأينا جسمًا آخر جزئاً مشاركته لذلك الجسم في اقتضاء ذلك الاثر كالبخر مثلاً، ولولم يكن ههنا وجه وحدة فكانت لافراد في الخارج على الانتشار للصرف امتنع من هذا الجزم، وكونه ساريًا في الكثرة على وفق ما يستفاد من الكلام المذكور، لانه لولم يكن ساريًا في الخارج كان منفيًا عنه في الخارج فصح نفى الجسمية عنها وهو ظاهر لبطلان، وكونه متصفًا في الخارج باوصاف متضادة، لانه لولم يكن كذلك كان جميع الاجسام على صفة واحدة والحس يكذب، وكونه ليس في عالم الاجسام غيره كما يشير اليه قول الشيخ ان المتحقق في معركة القتال ليس الا الجسم، لانه لولم يكن هذه الابعاد المحسوسة اجسامًا كانت اما جواهر مجردة او جواهر غير منقسمة متخيزة، وفساده لا يخفى على احد، وهذا هو المراد بالوجوبية فيه وليس الغرض ان ليس غير الجسمية من الاعراض والهيوالي والصورة والجوهر الفردة موجوداً بل الغرض نحصلا الموجود بالذات بالنسبة الى الاعراض فيه والهيوالي والصورة والجوهر الفرد ان ثبت وجود احدهما فهو داخل في الجسم، وكونه قابلاً للعوارض في العقل كما يدل عليه قوله استعملتلك المعاني في العقل والتقدير قبل الوجود الخارجي، لانه لولم يكن كذلك لم يصدق القضايا الحقيقية التي موضوعها الجسم ومجولها عوارضه، ولا شك في صدقها، وكونه قابلاً لها في الخارج عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع مجدوث النسبة الموصوفة كما ذكر في قول الشيخ فاذا صابر

الجسم شيئاً الخ لأنه لو لم يكن كذلك لزم قيام العرض بنفسه ووقوع الشيء من غير وجود ما يتوقف هو عليه ووجوده مع مانعه فلم يكن العرض عرضاً والموقوف عليه موقوفاً عليه. والمانع مانعاً. وكون العوارض المفتقرة اليه كما ذكر الشيخ في قوله وتلك الصورة المتكثرة أعدام الخ لأنها لو لم تكن كذلك كانت مستغنية واستغناء الحال عن المحل محال. **وأما المقدمة الثانية** فالشيخ لم يشغل ببيانها لكمال جلالها، ولنا إن نقول هذا القول ثابت من وجوه.

الأول أنه قد تحقق عند أهل النظر أن كل حكم ثبت لفرد ثبت للطبيعة وكل حكم تصف ^{من} الخ تصف به العام ولا شك أن الجسم اخص من الموجود، فإذا اتصف به الجسم اتصف به الموجود ومطلق الجسم فرد من أفراد الموجود وقسم من أقسامه وإذا ثبت هذه الأحكام للجسم لزم ثبوته للموجود.

الثاني أن الجسم وحقيقته في الخارج متحد مع الموجود في الخارج بحمل المواطاة ولو لم يكن متحداً به صح نفى الوجود عنه وإذا كان الموجود متحداً بالجسم مواطاة كان متصفاً بما يتصف به الجسم، والالهيون متحداً فيكون اتصاف الجسم هو عين اتصاف الموجود، ومعنى الكلام أن مفاد قولنا ذات الجسم موجود هو أن ذات الجسم نفس الموجود فالقضا ذات الجسم هو عين اتصاف الموجود،

الثالث نقول الجسم الموجود والجسم واحد في ذاته الخ ينتج من الشكل الثالث، بعض الموجود واحد في ذاته الخ فيصدق أن الموجود كذلك فإن المهملة لازمة للمجرىة ولا يخفى أن مفاد هذه الوجوه الثلاثة اتصاف الموجود بهذه الصفات في الجملة في ضمن اتصاف الجسم بها، وكل الغرض أن الموجود مع قطع النظر عن وساطة الجسم متصف بهذه الأحكام وأن هذه الأحكام ثابتة له في الجسم وغيره، لهذا قال الشيخ فلما فهمت هذا لقد ربي الجسم فالوجود ادلى، أشار بذلك إلى أن الجسم ليس لا واسطة في التصديق والاثبات دون الثبوت في نفس الأمر هذا أيضاً بالقياس إلى من هو مشغول بالحسيات والدليل على اتصاف الموجود بهذه الأحكام في غير الأجسام من وجوه.

أحدها ان الجسم اذا اتصف بها وهو مادي كان المجرد الذي هو علة الجسم والطف منه واشد وحدة واقوى كما لا وتفرقيوميته متصفاً بها ايضاً فالوجود يكون متصف بها في المجردات والماديات جميعاً.

الثاني منها ان الجسم كلما كان موصوفاً بهذه الاحكام بالنسبة الى عوارضه كان هو بالنسبة الى طبيعته ايضاً كذلك وحقيقة الموجود طبيعة من عوارضها الجسمية وذلك لان معنى الموجود انها هو الذات الكائنة في الخارج،

فنقول مصداق هذه الذات ومطابقها ان لم يكن في الخارج لم يكن في الخارج شئ ما وان كان فيه فاما ان يكون قائماً بالجسم فلا يكون ذاتاً بل صفة وانما يكون صفة الذات البتة فيمشی الكلام في هذه الذات او لم يكن قائماً فهو اما عين خصوصية الجسم او لان كان خصوصية الجسم لم يكن ما سواه ذاتاً ولا موجوداً مع ان الموجود بالنسبة الى الجسم الى غيره مشترك معنوي بالبرهان عند الجميع، ونسبة الاشتراك لفظي الى الشيخ الاشعري، عند التحقيق كذب وان لم يكن عين خصوصية الجسم وجب ان يكون هذه الخصوصية قائمة بها، لا قيام الاعراض بها لها، والا كان الجسم عرضاً، بل قيام التعيين بالمتعين والتشخص بالطبيعة لصدق قولنا نفس الجسم وعينه موجوداً فافهم واحفظ وتدبر في وثاقتها كلما كان طبيعة من الطبائع النفسية كالجسم مثلاً موصوفة بهذه الاحكام وكان كل طبيعة نفسية موصوفة بها، والموجود طبيعة نفسية، فكما كان الجسم موصوفاً بهذه الاحكام كان الموجود موصوفاً بها وهو المطلوب، اما الكبرى فظاهرة فان الموجودية للشيء ليست ذاتة على عين هويته، واما الصغرى فلان نسبتة طبيعة نفسية، وحقيقة ذاته بمعنى مفهوم هو عين الذات الخارجية، لا امر ذات عليها، ويسمى بادني تغيير الصفة النفسية الى فردها كنسبة طبيعة اخرى الى فردها في التحقيق في الافراد والريان والتوهم بالضرورة على نسق واحد، لا ترى انا اذا جزمنا بان الحيوان جنس لما تحته وعلمنا نسبة افراده اليه وانه مبهم في التحصيل والاشارة معاً علمنا ان اللون مثلاً وسائر الاجناس كذلك وكذلك الحال في ما يختلف دخولاً وخروجاً وقرباً وبعداً وغيرهما فان المرجح عندهم

ان النسبة لا تتنوع بنوع المنتسبين وكانك تشعرون بهذا اذا وصفنا الموجود بالاوصاف الماضية لم نقل
انه ليس في عالم الحس والشهادة الا هو بل نقول انه ليس في عالم الخارج وظرف
الاعيان والتحقيق الا هو، واما قولنا بالاولى، فاعلم ان هذا على وجهين علماً وعيناً،
اما علماً فلان الوجود كما عرفت من قبل اعرف عند العقل واول المفهومات حصولاً فيه واعملها،
ولان هذه المفهومات واقعة في الخارج بلا شك، واذ ليس في الخارج الا ما هو موجود باليداهة
كانت هذه الاحكام واقعة في الموجود وثابتة له ضرورة قبل الملاحظة الى المهيئات الخاصة،
واما عيناً فلان الوحدة لما كانت مساوقة الوجود وكان مفهوم الواحد اولى واحق من غيره
بالوحدة، كان الوجود ايضا اولى واحق ممن عداه بالوحدانية، وايضا فاتم الوحدات هو الوحدة
الشمولية التي ليس لها مقابل وما هي الا الوجود فان مقابله هو العدم الذي لا عين له
اصلاً، وايضا فاصل التقابل والاثنية واوله انما هو بين الموجود والمعدوم، فلا بد ان
يكون له وحدة وباعتبارها نفع طرفاً وبالجمله فقد استدوا على كون الوجود مشتركاً معنوياً،
وما ذالك الادعوى وحدة معناه ولان الكثرة ملزومة الوجود، فان المعدومات مع قطع نظر
عن الاضافة الى الموجودات غير متميزة عند قومه وعند قوم تمايزها بالاعتباران والنسب
اللاحقة للوجود الحق وايضا في الآثار واللوازم الموجودة مع كثرتها واختلافها في انفسها تدل
على كثرة ملزوماتها الموجودة، وبالجمله فسيريان الوجود في الكثرة ووقوع الكثرة فيه محسوس،
ولان الصفتا الموجودة لا بد لها من محل موجود ومن الصفات الموجودة ما هي متضادة فمحي
لاجرم قائمة بالموجود بل نفس الكثرات والاضافا المتضادة، ولان شيئاً ما ان لم يكن موجوداً وكان
في الخارج كان موجوداً فيه معدوماً وهو محال فيصدق ليقضيه وهو كل ما في الخارج موجود ولانه
لا شك في ان جميع الموجودات ليست بموجودة فيه او منها ما يمتنع ذالك فيه فبعضها موجود بالقوة
ولا يكون بالقوة الا ما يلحقه الوجود بالفعل ثانياً، فلا بد له من قابل وقابل الموجود لا بد ان يكون موجوداً
وايضاً فالعام قابل بالضرورة للقيود فاعمال العامة يكون هو القابل لكل قيد، ومقيداً بالفعل
لكل فرد، لان افتقار الشئ في موجوديته الى الانضمام والاتحاد بالموجود من قبيل المجموعات

(١١) كان في الاصل التحقيق ٣٣ (٢) وكان في الاصل فافاد مع بعضهم طرفاً ولعله ليقع طرفاً والله اعلم بهاتين

بالجل الأولي ولا يخفى عليك ان هذا البيان كاف لتعليل كلام الشيخ وإنما قلنا الكلام عينا وشمالاً ظهراً
لبطل حتى يقع لك الاطاحة بجوانب الكلام وتعلم ان صحة هذه الاحكام في الوجود الحقيقي إنما يثبت على
صحة هذه الاحكام في الموجود على كون الوجود اولي بهذه الاحكام

اما المقدمة الثالثة - فبعد ان تعلم حقيقة الوجود الحقيقي وهليته البسيطة ونسبته الى الموجود
لسهل عليك التصديق بها، ادعيت ان الوجود الحقيقي هو منشاء انتزاع الموجود، والوجود الانتزاعي
معيار الموجودية فالاحكام الثابتة للموجود ليست هي في الحقيقة الا للموجود الحقيقي، كما افاد الشيخ
في قوله فاذا كان هذا حكم الموجود كان هو حكم الوجود الحقيقي بالاولي،

وايضاً فكانك ^{قد} شعرت ان للموجود مفهوماً وحقيقةً اما مفهومه فهو المشتق من الوجود المصدري
الانتزاعي باعتبار اتصاف موصوفه، فهو من جهة اعتبار به مبدله الذي منه اشتق لفظه لا يكون
الامفهوماً انتزاعياً فالاحكام الخارجية التي اثبتناها فيما مر لا يمكن ان يكون له بهذا الاعتبار
من كونه صورة ذهنية، فانه ينافي كونه امر خارجياً، ومن كونه مترتباً على صدور الآثار والنسبة الضرورية
الى الخارج فانه ينافي كونه مصدراً للآثار الخارجية،

واما حقيقته فهي الحقيقة العينية الطرفية من وجهين -

أحدهما ان الشيء يحصل في الذهن فيجب ان لا ينفك عنه ذاته ولوازمه بالضرورة، وحينئذ
يتسبب عنه الموجود الخارجي ولا يترتب عليه آثار ثم يوجد في الخارج فيترتب عليه تلك الآثار
ويعتق سلب الموجود عنه، فلا بد ههنا من امر زايد غير ذهنية ولوازمها على العوارض المترتبة عليها
المتفرعة على الوجود لا متناع تخلف العلول عن علته ووجوب تقدم الموقوف عليه على الوقوف وهذا
الامر واجب ان يكون حقيقة عينية صرفة وتكون طارداً للعدم بذاته متحققا بنفسه ليس له مهية
غير التحقق يصح انك كما عرفت في التعقل فهو الوجود بالحقيقة، وغيره اذا تصف بأنه موجود فانا
يوصف مادام ملحوظا الاتحاد به، وغيره في ذاته قابل للنفي والاثبات، وهو المرجح للاثبات، وكلما
هو في الخارج فهو تام التحصيل والتعين فيه على نهج كون في الخارج فان كان في الخارج بشروط شئ اربا لنفاه
بشئ اوفى ضمن شئ كان متحصلاً متعيناً كذا لك، سواء كان هذا يتحصل مثل تشخيص الجزئيات الحقيقية
المادة اولاد ان كان في الخارج من جهة نفس ذاته فهو التحصيل من اجل ذاته وبحق لماعده ان

يتحصل ويتعين به، وإذا كان الشيء يسمى موجوداً مادام مقترباً بهذا الامر موصوفاً به بعين ذاته كان هو حقيقة الوجود ذاته، فإن مرادنا بحقيقة الشيء هو هويته العينية ومصادق مفهومه الخارجى وهذا ما يفيد كلاً فيما ذكر من قبل ما نقلناه قريباً بقوله الاسماء المقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود وهو المعنى الذى به يفارق هذه الاشياء المعدومة فانا قد نتصور المثلث مثلاً ونعقل انه ليس بموجود، وقد نتصوره ونعقل انه موجود ولا بد ان المتصور الثانى يفارق المتصور الاول والذي به يفارقه هو الوجود وهو الذى يكون مبدأً للقابلية والتقابلية في هذه الاشياء - انتهى - ثم ذكر المميزات الخاصة ثم ذكر بعد كلاماً والحق ان هناك وجودات خاصة تسميها المميزات المحفوفة بين الوجودين اخرين احدهما الوجود الواحدى المنبسط على هياكل الموجودات وهو مقدم على الوجودات الخاصة بالموجودات الخاصة تنزلات لبعض حمومة حاملة من انساب علم الانية بمجمل الكيفية بينه وبين المسببات التى هي شيون هذا الوجود المنبسط والصورة العلمية وثانيهما الوجود المتزعج من ملاحظة الوجود الخاصة اجمالاً - انتهى -

ثم لا معنى ان يتوهم ههنا جريان هذا الدليل في هذا الوجود ايضاً على انه ليس حقيقة عينية صفة اذ حاله في التعقل كحال المجوهر المطلق والمعدوم المطلق، وكذا الواجب وغيرها واجوبتها مشهورة لا ضرورة في مقامها هذا الى ذكرها.

وثانيهما ان مما لا شبهة فيه كون الوجود الاثاقى المصدرى امراً انتزاعياً ولا ميب في ان المتزعج منه به هذا المعنى ليس زائداً في الخارج على الحقيقة لما مر ولا نه لو كان زائداً عليها وكانت في الخارج اثنتين منه كان الشيء في الخارج مع قطع النظر عن هذا المعنى، ولا شك ان نفس كون الشيء في الخارج كافٍ في موجوديته فيكون الشيء في الخارج موجوداً مع قطع النظر عن كونه موجوداً، ثم الكلام في هذا المعنى كاللزام في السابق فظهر ان المتزعج منه للموجودات هو ذات الشيء ثم بناء على ما حققنا من اتحاد العرض والعرضى لا يكون للموجود اصلاً منتزعاً منه سوى نفس الذات التى غير عينها في الوجود ويفهم من لفظ الموجود فيكون الحقيقة العينية في نفس الامر هي ذات الوجود، وبوجه ثالث لك ان تتذكر ما مر من ان الموجود هي الذات الكائنة في الاعيان الى اخره فتجرب في كل ذات فتعلم ان ذات الوجود هو الامر المنبث في الخارج، واذا كان كذلك فجميع الاحكام والادل

المذكورة في الوجود انما هي بالحقيقة للوجود الحقيقي، وباعتبار الوجود الحقيقي بل هذه الاحكام انما هي للوجود الحقيقي، وانما يوصف الوجود بها لاتحاده به وهذا معنى كون احكام الوجود احكاماً للوجود الحقيقي بالاولى ثم ان اشتهيت بعد هذا برهان هذه المقدمة قلنا هذه ثابتة من وجوه.

أحدها انه لو لم يصح توصيف الوجود الحقيقي بها، فاما ان لا يوجد الوجود الحقيقي في ما يتصف بالوجود في مرتبة اتصافه به او يوجد فيه لكن غير متصف بالاوصاف المذكورة وكلاهما باطل فعدم اتصاف الوجود الحقيقي بهذه الاوصاف في ما يتصف بالوجود باطل، اما بطلان الاول فلانه كل ما تصف الشئ بالوجود وجب قيام مبدء اشتقاقه بالموصوف، لان الاتصاف امر يستدعي حصول مبدء الصفة في الموصوف وحصول مبدء الاشتقاق اما بنفسه ان كان امراً حقيقياً او ثبوت منشأ انتزاعه في الموصوف ان كان امراً اعتبارياً ومبدء الوجود وهو المعنى المصدري ليس امراً حقيقياً فلا يكون قيامه الا من الباب الثاني وكلما يكون منشأ للوجود المصدري هو الوجود الحقيقي فكما اتصف الشئ بالوجود في مرتبة وجب ثبوت الوجود الحقيقي في الموصوف بالوجود في تلك المرتبة واما بطلان الثاني وهو ان يكون لوجود الحقيقي متحققاً في جميع ما يتصف بالوجود لكن غير متصف بهذه الاحكام، فلانه حينئذ اما ان يكون عين الموصوف بالوجود او زائداً عليها، فان كان عينها وهي موصوفة بالاحكام المذكورة كان موصوفاً بها البته وايضاً فاذا كان عين جميعها كانت له وحدة والوجود كثيرة فيكون سارياً في الكثرة فيتصف بالاحكام المذكورة بالنسبة الى عوارضها تعيناً، وان كان زائداً على شئ منها فاما ان يكون انفكاك الموصوف بالوجود عنه في الخارج صحيحاً اولاً، والاول محال وخلف فان التقدير انه متحقق في جميع ما يتصف بالوجود، والثاني يوجب ان يكون لاحد هما احتياج الى الاخر في الوجودية البته ولا يجوز ان يكونا معلولاً لعلية واحدة فان هذا الربط انما يوجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر معني ان يكون احدهما موجوداً والاخر معدوماً، واما ان يكون مع كونهما موجودين منفكاً احدهما عن الاخر في الوجود فلا، فاذا ثبت احتياج احدهما الى الاخر فاما ان يحتاج الموصوف بالوجود الى الوجود الحقيقي او بالعكس والثاني باطل فان المحتاج اليه يجب ان يكون مقدماً على المحتاج والموصوف بالوجود يمتنع ان يكون مقدماً على الوجود الحقيقي لان المتقدم يستدعي ان يكون المتقدم في مرتبة التقدم مقارناً بعدد التأخر فيلزم

خلو الموصوف بالوجود عن الوجود وهذا انفكاك في هذه المرتبة وهو خلف؛ وأما ان يكون الوجود الحقيقي
 مع الموصوف بالوجود أو قبله وكل ما يكون مع شيء أو مقدما عليه لا يكون محتاجا إلى ذلك الشيء،
 ولا يتوهم ههنا حديث الجنس والفعل من ان الجنس متقدم على الفعل ومحتاج اليه عندهم.
 فان تقدمه بالمهية واحتياجه في الوجود والتحصيل فينبذ يسوغ لنا ان نقول الفصل مقدم
 بحسب الخارج وجوداً أو تحصيلاً على الجنس وفاعل له بمعنى ان التحصيل للفصل بذاته وليس في مرتبة
 لحاظ الفصل بشرط لا يحصل للجنس ثم يعقل منه حصته من معنى جنسي متحديه بشرط شيء،
 ثم ينسب اليه التحصيل والوجود ثانياً ثم ملاحظة المعنى الجنسي مقدماً بالمرتبة على هذه الحصة المتحدة
 بالفصل فيحصل في الذهن تقدم الجنس على الفصل ونحن ههنا قد ابطنا تقدم الموصوف بالوجود
 على لوجود الحقيقي اصلاً فيلزم ان يتعين الوجود الثاني فيكون الموصوف بالوجود متحداً مع الوجود
 الحقيقي ومحتاجاً اليه فيكون الوجود الحقيقي مقوماً له في الخارج ويتصرف بجميع الاحكام المذكورة سابقاً
 وقد فرضناه غير متصرف هذا خلف ومنه يتفطن ان الموصوف بالوجود يتمتع ان يكون مع الوجود
 الحقيقي ايضاً في الخارج بحسب مرتبة من المراتب لان المعية تقتضي طرفين متميزين فيجب
 خلو الموصوف بالوجود عن الوجود الحقيقي بحسب هذه المرتبة الخارجية فافهم

وثابتهما ان نقول وقوع النسبة المذكورة في الثاني وهو صحة توصيف لوجود الحقيقي في الخارج
 بحسب مرتبة من المراتب لان المعية تقتضي متميزين فيجب الموصوف بالوجود بالاوصاف
 المذكورة على تقدير اي تقدير واقعي او ممكن لوحظ للنسبة المذكورة في المقدم وهي صحة توصيف
 الموجود بالاوصاف المذكورة، اما ان يكون واجباً او ممكناً او متمتعاً على سبيل الانفصال الحقيقي،
 والاخير ان باطلان فتعين الاول وهو المطلوب

اما فساد كونه متمتعاً سواء كان الامتناع لاجل امتناع وقوعه في نفسه فان المتمتع في نفسه متمتع على جميع
 التقادير فان الممكن في ذاته قد يتمتع وقوعه على تقدير التناهي بين التقديرين مثلاً كما ان سواد نريد
 وبياضه كلاهما ممكن بالذات وقوع كل منهما على تقدير وقوع الآخر حال فظا مر بعد فهم الدعوى
 لا يحتاج الى بسط الكلام فان من الضروري ان العقل لا يحكم بامتناع ان يكون في الخارج شيء واحد
 يقارنه وينضم اليه سائر الممكنات الخاصة من الغالب والافرد ولا يوصف قبل الانضمام به الشيء

وبانه موجود فينتزع الوجود الانتزاعي منه بنظر حصول الشيء وترتب الآثار الخاصة به بعد الانضمام به
 وأما فساد كونه مكنافلا نه لو كان ممكنا لم يلزم من فرض عدم وقوعه محال اذ شان الممكن ذلك ،
 ولا يتوهم ورودها الى المعدول الممكن بالذات مع العلة الواجبة بالذات اذ وقوع عدمه على تقدير
 وجود العلة محال وهذا الاينافي امكانه لذاته واذا كان كذلك فلنفرض عدمه فيصدق حينئذ
 الاتصال الجزى بين صحة توصيف الموجود وبين عدم صحته توصيف الموجود الحقيقي ويلزم صحة
 توصيف الموجود عدم صحة توصيف وجود الحقيقي بنقائص الاحكام المذكورة لاستحالة خلو الواقع عن
 النقيضين فيصدق قديكون اذا كان توصيف الموجود بهذه الاحكام صحيحا كان توصيف وجود الحقيقي
 الذي هو مبدأ موجودية جميع الممكنات بنقائصها صحيحا وكلما كان توصيف الموجود الحقيقي الذي هو مبدأ
 موجودية جميع الممكنات بها صحيحا كان توصيف الموجود بها صحيحا فقد يكون اذا كان توصيف الموجود
 بهذه الاحكام صحيحا كان توصيفه بنقائصها صحيحا .

أما بيان الكبرى فلذلك قد عرفت ان الموجود معناه ومفهومه يفسح الى ذات مبهمه وصفه
 اعتبارية ونسبة بينهما وجميع هذا لا يصلح لان يثبت له حكم خارجي لانتفائه في الخارج فلا يوصف
 به الا باعتبار امتزاجه العنوا في مع امر خارجي فكل امر يتصف الامر الخارجي في نفسه يتصف
 به ما اتحد معه اتحاد اعنوايانا فانه بهذا الاتحاد هو هو وأما كذب النتيجة فلانه اجتماع النقيضين
 ولا ينبغي ان نقول هذا جائز فان القضية جزئية فيجوز ان يقع المقدم في مادة على تقدير
 ويقع الثاني في غير هذه المادة وهذا التقدير فأنقذ بنهناك في بيان الكبرى نقاى ان المراد
 توصيف الموجود بهذه الاوصاف بحسب الخارج ومبدأ موجودية سائرها الموجود الحقيقي وقتا
 اليك ان الاتصال الجزى بين توصيف الموجود وعدم توصيف الموجود الحقيقي انما هو في زمان
 وقع المقدم فالمحال لازم قطعاً ولك ان تكلفي ببعض ما ذكرنا فنقول لو لم يصح توصيف الموجود
 الحقيقي بالاوصاف المذكورة مع صحة توصيف الموجود بها صدق قديكون اذا صح توصيف
 الموجود بصفات صح توصيف وجود الحقيقي بنقائصها ثم نذهب ما شيئاً الى اخر ما ذكرنا .

وثالثها انه اذا صح توصيف الموجود بها كان الموجود هو المحكوم عليه في هذه القضية ومرادنا من
 الموجود ههنا هو الوجود في الخارج وكانت هذه الاحكام هي اوصاف خارجية فان الوحدة الذاتية

صفة لنفس ان ذات الموجود في الخارج هي الشئ في الخارج متوحد فيه وهكذا جميع الاحكام
 فان المراد بالسريان في الكثرة هو في الافراد والاعيان الخارجية وكذلك لا تصاف بالاصاف
 المتضادة انما هو بمثل السواد والبياض وسائر اشياءها وانحصار الموجودية فيه انما هو بحسب
 ظروف الخارج وكذا ما بعدها ثم اننا اذا عقدنا من هذين الطرفين قضية لا بد ان لكل منها صورة
 عقلية، وكذا لا بد من ان لهذه الصورة وحدة وحقيقية بالامر الخارجي المعنون عنه مصححة
 العنوانية حتى جزوا بان حصول الاشياء في الذهن بانفسها، وانما الاختلاف في نحو الوجود
 اصالة وظلية ولا جرم ان الموضوع ملتفت اليه فاما ان يكون الالتفات الى الوجه الجامع
 بين الصورة وذى الصورة الذي اتحادها مع الصورة وذى الصورة بالذات او اليه باعتبار
 خصوص وجوده الذهني او الى الامر الخارجي الذي هو ذو الصورة ولا يكون الوجه الجامع الا
 معنى آلياً ملحوظاً بالعرض فعلى الاحتمال الثاني لا يصح ان يحمل عليه الاحكام المذكورة اصلاً
 وانما يصح ان يحمل عليه المعقولات الثانية التي تلحقه باعتبار خصوص هذا النوع من الوجود على الاعمال
 الاخيرين يكون هذا الحمل صحيحاً ويكون صدق كل من الامرين مستلزماً لصدق الاخر بل الحق
 ان هنا وقوعاً واحداً في الواقع هو مصداق كليهما معاً ولا فرق بينهما الا في معنى القضية وصورتها
 دون مطابقها ومرجعها ففي الاحتمال الاول يكون الموضوع من الامور الانتزاعية ويكون
 قسماً من المعقولات الثانية حيث لا يجازى به امر في الخارج ويكون فيه ايهام التعيين فان التعيين
 بالذات للهوية الخارجية وانما يكون للصورة الذهنية باعتبار الاشارة بها الى الهوية الخارجية
 فاذا قطع النظر والملاحظة عنها صار مبهماً كما صنعوا في عدة جعل الصورة الجسمية والخيالية
 كلية يمتنع الاشارة الى مادة معينة عن ذلك دون الصورة العقلية لارتفاع المانع من هناك
 حينئذ سقط عنه خصوص نحو وجوده وصار اشارة الى ذات مبهمه كذاثمة لا الى هذه الذات
 مثلاً فهذا المعنى اذن مبهم وما في الخارج متعين فلا يكون الامر الخارجي بجذاء هذا الامر بالبتة
 وباعتبار هذا اصح حمله واتحاده الى ما اتحد معه في الخارج ويصير ارتباطه التقويمي والحلولي
 بشئ ارتباطاً حليماً ذاتياً او عرضياً وفي هذا القسم يتصرف بالاحكام والاصاف ايضاً وفي
 الاحتمال الثالث يكون الموضوع من الامور الحقيقية ومن المعقولات الاولى حيث يجازى

بها امر الخارجى بل يكاد ان يحكم فيه كانه على عين الهوية الخارجية وفيه تعيين البهم بالاعتبار
السابق لتحقيق الملاحظة والالتفات اليها، وحينئذ ينظر الى خصوص نحو وجودها من الوجود
بالقوة او بالفعل والناعى، والمنعوى فتمتنع الحمل ويعود الحمل الذاتى والعرضى ربطاً تقويمياً او
حلولياً مثلاً، ويتصرف فى الاحكام فى هذه الاقسام ايضاً، اما هذا التصرف مرتفع الحمل والتصرف
السابق فيثبت فالاعتبار السابق هو اعتبار الجنس والفصل والعرض، والاعتبار الثانى اعتبار
المادة والصورة والعرض فبا اعتبار الاول يقال الجسم نام وب الاعتبار الثانى الجسم ليس بظاهرياً
بل حل فيه فهو وب الاعتبار الاول يقال الفصل محصل للجنس وب الاعتبار الثانى الصورة حالتي المادة
وتفطن من هذا حقيقة الانتزاع وتصرفات العقل من جعل الامر المتحقق بالعرض فى محل على
معنى ان المحل بحيث يكون للعقل اثبات الوصف له محمولاً مستقلاً بالادراك وصفته ناغياً ومفهوماً
على حدة فافهم ذلك.

واذ علمت ذلك وصح ان كل ما صح توصيف الوجود بها صح توصيف الوجود الحقيقي بها وبالعكس
فان الموجود معنى كالجنس والوجود الحقيقي معنى كالمادة فتوصيف الموجود والوجود الحقيقي تضيئاً
متمايزتان مفهوماً متلازمان بل متحدتان مصداقاً، ويتم الكلام فى قول واحد هو انه كلما
فى الخارج حقيقة عامة للكل متحدة بالكل قيومة للكل، صح كل من القضيتين، وان لم يكن حقيقة
كذلك لم يصح واحد منهما، ولا شك فى انصاف الوجود بها فى قولنا الموجود كذا.

فهذا تحقيق الحق فى هذا المقام والله تعالى اعلم. وعند هذا اتمر الكلام فى الدليل بصورته وادارة
لكن لا يذهب عليك ان كنت فطنا انا لا نتكلم فى هذا المقام الا بما يرجع الى مفهوم الموجود
والوجود الحقيقي، وكونه منشاء للانتزاع او الى ما يفيد كلام الشيخ وسقنا فى ذلك مقدمات
اكثرها يكفى فى اصل المطلوب، فاعلم انا انما التزمنا هذه النكت قبل ان يشرع الكلام فى عين
تفصيل مقالة الشيخ باستغنائه عن هذا التفصيل وكماله بنفسه وقبل ان يشرع الكلام بكمال
وضوح الدعوى فكانها لا يحتاج الا الى تفسير اطراف الدعوى وتصريف الطلب الواحد
من وجوه عديدة حتى يتمكن مضمونها فى النفس، وليصحل بظهور الاشياء وقبل ان يكون

سوق الكلام على وجه ثبت به الدعوى قبل تمامه فيتضمن هذه الوجه الواحد على وجه شتى
وتبعد الاحاطة بهذا القدر ثبت على صاحب الفهم والتميز ثبوتاً صريحاً ان الوجود الحقيقي شئ
واحد في ذاته وحقيقته موجود متعين بنفسه سار في الكثرة متصف في الخارج بالافاضة المتضادة
ليس في الخارج والاعيان الا هو قابل للتعين والظهور بالصورة اللاحقة والمهيأ والنسب
العارضة في العقل والتقدير بالقوة أولاً وفي الخارج والاعيان بالفعل ثانياً مقوم لمحتلها العملية
ثبوت نسبة اتحادية معلومة لاينة مجعولة الكيفية يصرف استعدادها الذاتي لهوياتها العينية بحدوث
سنة كد لكيبه وبينها عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع فيصدر منه اثارها وحكامها وهي مفقورة
ليه وسى لا لضماء به وفي وجودها وترتب الاثار المختصة بها عليها في مواطنها باطله بدونه
وهو المصوب والمحمد لله على ذلك

الوجه الثاني لتان لفصل الكلام فنقول توجيه المرام هو ان الشيخ إنما اورد الجسم مثلاً للكيفية
تحقق الاوصاف المذكورة في مذهب الوجودية في حقيقة من الحقائق الخارجية فرفع بذلك توهم
استحالتها مطلقاً وللمثمل فرائد لا تخص وقد وقع مثل هذا القتل في مثل هذا المقام من اكثر الشيوخ
كما قال الشيخ الاكبر في الفصوص في الفص الايسر في تحقيق وحدة العين مع كثرة الصور وبعد
تحقق التصانيف بين النسب لكونية واسماء الالهية ما صورته ومن ذلك قوله ادعوني
استجب لكم وقال تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان
اذ لا يكون مجيباً الا اذا كان من يدعوه وان كان عين الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلاف
الصور فهما صورتان بلا شك فتلك الصور كلها كالاعضاء لزيد معلوم ان زيدا حقيقة
واحدة شخصية وان يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه فهو اكثر الواحد
الكثير بالصورة الواحد بالعين وكلا لانه فانه بالعين واحد بلا شك ولا شك ان عمرام هو زيد
ولاخلاف ولا جعفر وان اشخاص هذه العين الواحدة لا تنهاى وجوداً فهو وان كان واحداً
بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص انتهى

ثم ذكر بعد تحول الالهية في صورها ثم شبهها بالمرآت واختلاف صور الرائي فيها

وكما ذكر الشيخ المجدد في المكتوب لسابع والتسعين بعد المائتين من المجلدين الاول من مكاتيبه في تحقيق تباین الصفات للاحقه للمراتب المشابهة لتنزل الوجود الواحد - ما لفظه

(كلام الشيخ المجدد في تمثيل الوجود)

اعلموا ان احاطة الحق سبحانه بالاشياء وسريانه فيها كاحاطة الجمل بالمفصل وسريانه فيه كالكلمة مثلاً سارية في جميع اقسامها من الاسم والفعل والحرف، وكذا في اقسام الاقسام من الماضي والمضارع والامر والنهي والمصدر واسم الفاعل والمفعول والمستثنى والمتصل والمنقطع والحال والتمييز والثلاثي والرباعي والخماسي والحروف الجارة والناصبية والحروف المختصة بالافعال والحروف المختصة بالاسماء والحروف الداخلة عليهما الى غير ذلك من الاقسام الحاصلة من التقسيمات الغير المتناهية فهذه الاقسام كلها عين الكلمة بل هؤلاء اعتبارات مندرجة تحت الكلمة ما زاد في تفصيلها وتمييزها عن الكلمة وتمييز بعضها عن شئ الا اعتبار العقل وفي الخارج ليست الا الكلمة ولهذا صح الحمل ولكن لكل مرتبة بين المراتب اسم مختص هو بها، واحكام لا يوجد في غيرها مثلاً الدال على المعنى بالاستقلال مع الاقتران بالزمان فعل وبغير الاقتران اسم وغير الدال على المعنى بالاستقلال حرف وكذا المقترن بالزمان الماضي فعل ماض وبالزمان الحال والاستقبال مضارع وما وجد فيه علتان من العلل التسع المشهورة فغير منصرف والامنصرف وحروف عملها الجارة وحروف عملها النصب ناصبة، فاطلاق اسم مرتبة اخرى واجراء احكام احداها على الاخرى كاطلاق الفعل الماضي على المضارع والمنصرف على غير المنصرف والجارة على الناصبة مع كون المراتب كلها ليست الا الكلمة فاجراء احدها على الاخرى ضلالة محضة وخروج عن الصراط السوي، فنقول والله سبحانه اعلم ان لكل مرتبة من مراتب تنزل الوجود سبحانه اسماً مختصاً بها. واحكاماً لا توجد الا فيها، فالجوب الذاتي والاستغناء الذاتي مختص بمرتبة الجمع والالوهية والامكان الذاتي والافتقار الذاتي مختص بمرتبة الكون والفرق والمرتبة الاولى مرتبة الربوبية والخالقية، والمرتبة الثانية مرتبة العبودية والمخلوقية، فلما اطلق اسمي احداها على الاخرى واجري احكام مختصة بمرتبة على المرتبة الاخرى كان زندقه محضة وكفراً محضاً، انتهى.

(التمثيل في كلام الامام والى لفائدة)

وانما خص شيخنا الجسر بالتبثيل لان الجسر اول الاول في الماديات كما ان الوجود اول الاول مطلقاً ولم يجعل هذه المقدمة جزء من الدليل ثم ذكر لتقريب الكلام واستيضاح الغرض كون الوجود اولي بهذه الاوصاف واولويته وكونه اعم منه واكثر اشتراكاً واظهر في كونه محتلاً اليه الاشياء في الموجودية، والدليل انما هو من قوله فاذا فهمت هذا القدر في الجسر فالوجود اولي.

(تشریح الدلیل) وشرح الدليل انه لا شك ان الموجود ليس في الخارج الابما هو فهو الموتر وهو التأثير وهو الواجب اذا استغنى عن الموتر وهو الممكن اذا افتقر الى الموتر وهو الجوهر اذا قام لافي موضوع وهو العرض اذا قام في موضوع وهو الكبر اذا قبل القسمة لذاته وهو الكيف اذا لم يقبلها وهو المادي اذا قبل الاشارة الحسية وهو المجرد اذا لم يقبلها هو المركب وهو البسيط وهو الفلك وهو العنصر وهو المحسوس اذا ناله الحس وهو المعقول اذا لم ينله وهو الحادث اذا سبقه العدم وهو القديم اذا لم يسبقه وهو الواحد وهو الكثير الى غير ذلك غير ان الموجود لا يستحق اسماً من هذه الاسماء الابكيفية خاصة او معنى خاص واذ انظرنا الى تلك الكيفيات مع قطع النظر عن اقترانها بالوجود كانت معدومة ولم يصدر عنها اثارها واذ انضم اليها الوجود صارت موجودة وصدر عنها اثارها والوجود بما هو موجود محل تلك الكيفيات والحامل لها استعداد لتلك المعاني قبل وجودها الخارجى في العقل والتقدير ثم يكون الوجود هو عين تلك الاشياء عند الوجود الخارجى بها، وتلك المعاني والصورة المتكثرة اعدام محضة ان لوحظ اليها مع قطع النظر عن الوجود لم يكن لها تحقق وكانت موهومة وان لوحظ اليها بضم ضميمته على الوجود كانت هي موجودة فاذا صار الوجود جوهرًا تارة وعرضًا اخرى فقد افضى به الاسباب على الفاعل والمادة والصورة والغاية والآلات والشروط والمعدات وارتفاع الموانع مثلاً الى ان حدث بين المعدوم والموجود الذي هو المعنى المستقل بالذات الذي لو انضم الى الوجود كان لافي موضوع سمي بالجوهر والمعنى غير المستقل الناعت الذي لو انضم الى الوجود كان في موضوع المسمى بالعرض وبين الامر الحق المحقق الذي هو الوجود الكائن في الاعيان نسبة اتحادية معلومة الالنية مجهولة الكيفية بها تصف ذلك المعدوم بالوجود فان اقتضى الفاعل واستعد القابل صورة

عرضية كان الوجود بهذا الاقتضاء وهذا الاستعداد عرضاً وإن اقتضى لفاعل واستعداداً لفاعل
صورة جوهرية كان الوجود بهذا الاقتضاء وهذا الاستعداد جوهرًا ومعنى وجود الجوهر والعرض
حينئذ ارتباط المعدوم بالموجود بحيث يصح له اشتقاق الاسم من الوجود والوجود بما هو موجود
موجوديته وكونه في الخارج هو نفسه بنفسه لا بغيره وموجوديته ما سواه وكان الوجود بما هو
عاماً محتملاً لصور كثيرة فاذا صار جوهرًا مثلاً وتلبس بأجسام الجوهر من القيام الذاتي وغيره
فقد تعين بتعين خاص وبزنى بعض صورة المحتملة فيقال عند ذلك تعين الوجود وظهور
في مظهر خاص هو الجوهر فهذا كله كلام صحيح لا يتمكن عاقل من إنكاره اللهم إلا مناقشات
لفظية ترجع إلى الوضع والعرف لا عبرة بها في مقام تحقيق الحقائق فمن مشهورات المحققين
أن الحقائق لا تقيض من العريفات، وإن خالف شيء من ذلك في صدر أحد فلا بأس أن
يسلك في رفع هذا الخللان مسلك التنبيه والتنوير،

فنقول إما قولنا ليس في الخارج إلا الوجود فلان معنى كون الشيء موجوداً في الخارج هو الوجود
والحصول فكما كان حاصله فيه فهو الموجود فيه فيصح الحصر ضرورة وإما قولنا هو الموثر
فذلك لازم لطريق العكس إلى أن يقينا من صفة الصدق مثل لوثر موجود والآخر موجود ولو لم
موجوداً ولم يكن موجوداً فإن كل هذه ينعكس إلى أن الموجود كذا، وإيضاً فإن كلامنا في الفلك
والعنصر وفي غيرها الموجودة فلا يكون المعدوم في الخارج شيئاً من ذلك على تقدير من يقول
بثبوتها أيضاً فيصح الحصر بالنسبة إلى المعدوم الذي هو تقيض الموجود، وإما تقديرنا لبعض
هذه المفهومات بالظروف والصفات فلان هذه المعاني لوازم المحمولات المذكورة فلا يكون الوجود
متصفاً بهذه المحمولات إلا عند التلبس بهذه الأوصاف والالزام انفكاك الملزوم عن اللوازم
وأما قولنا غير أن الموجود الخ، فذلك لان الوجود لا يقتضى هذه الاسماء بما هو موجود من غير
أن تلبس بكيفية خاصة ومعنى مخصوص، لكان كل موجود كذا لك وهذا يستلزم اجتماع
المنافيات ومفاسد لا تحصى وإما قولنا إذا نظرنا إلى تلك الكيفيات الخ فلان إذا رفع الوجودية
عن شيء كيف يمكن إثبات الوجودية له وصدور الآثار الخارجية منه وهل هذا الاتهامت وأما
قولنا وإذا انضم الخ فظاهر أنه ليس معنى الوجودية إلا ثبوت الوجود للشيء وهذا المعنى هو مصدر

الآثار وأما قولنا والموجود بها هو موجود الخ فبياننا إذا علمنا وجود معلول جزئنا بوجود علته
 ويكون هذا الوجود للعلة متعيناً عندنا من حيث اقتضائه الأثر المعلوم تشخيصه ثم تردد
 هل هذه العلة الواجبة بالذات وجود محض قائم بذاته أو مهية أخرى مثلاً وهي ممكنة، ثم
 هل هي جوهر أو عرض، ثم هل هي مجردة أو مادية فهذهنا قدر من المفهوم به يسمى الشيء
 موجوداً، أو هذا القدر ثابت في الترفعات بأسرها لا يتبدل ولهذا القدر جملة من الأحكام اللازمة
 هي بينة الثبوت له، مثل الكون في الخارج والاتصاف بالوجود المصدر الاتباتي، وصلاحيته
 لمبدئياً للآثار وثبوت هذا القدر من الأحكام له مع قطع النظر عن المعاني والكيفيات الزائدة
 من أجل ذاته وقدر آخر من المفهوم به يسمى الشيء باسم خاص من الأسماء التي مرت، ثم
 يستتبع هذا القدر جملة من الأحكام هي تختلف باختلاف الخصوصيات ليس في تلك الخصوصيات
 شيء من معنى الكون والحصول وإنما هي معاني آخر مثل الافتقار والاستغناء عن المؤثر،
 والاستقلال والناعية وقبول الإشارة وعدمه، وأن تفرعت على القدر الأول والوقوع
 في ظرف الخارج وما يساوقه من الأحكام لا جرم يتصف بالقدر الأول بالذات، فالقدر الثاني يكون
 معنى لاحقاً به والقدر الأول صالح ومستعد للاقتزان جميع هذه المعاني، ثم إذا اعتبرت
 متحدة بأحدها لم يكن هناك موجودان معنى ووجوداً بل امر واحد ان شئت قلت هو المعنى
 والأمراً الأول هو عين موجوديته لا موجودية لشيء له وليس في الخارج تعدد، ولكن في العقل
 يميز بين الوجود واللاوجود وهذا تعبير أهل النظر وإن شئت قلت هو وجود مقترن بمعنى
 من المعاني وهو تعبير الوجودية من الصوفية وقس على هذا المقالون شأن مجموع الخصوصيات
 والمعاني جماعاً فرادى بالنسبة إلى القدر الواقعي في تمام العالم فهذه الصلاحية وهذا القدران
 وهذا الاتحاد هو المقصود من هذا الكلام فافهم، وأما قولنا تلك المعاني والصور الخ فلان تلك
 المعاني والخصوصيات لم يكن اعداداً ما في ذاتها الزم كون شيء موجوداً مرتين أو لا بنفسه
 وثانياً بالموجودية ولزم ان يمتنع انفكاك الموجودية في الخارج عن الشيء عند تعقله، ولزم
 ان يكون معنى قولنا الجسم جسم عين قولنا موجود وهذا باطل وهو لا يتوقف على تصور الجسم
 مثلاً بالكنه بل على تصور كنه الجسم وفاتر لو مقترناً بالعوارض والوجه من غير تفصيل الذات

والاجزاء، وهذا التصور ايضا اعمر من ان يكون بالحصول في الذهن او بالتفات الذهن اليه وان شئت قلت يلزم ان يكون صدق قولنا الجسم جسم هو صدق قولنا الجسم موجودا وما قولنا وان لوحظ اليها الخ فظاهر وعلى هذه الاصول تنفرع ما ذكرنا باجمعه فان العلل لا تؤثر الا في وجود الشيء لا في ذات الشيء ولا في الوجود المطلق وانما تؤثر في ان مفهوما يكون يحصل في الخارج فيترتب عليه بانضمام هذا الامر الزائد آثاره والمعنى الذي عبرنا عنه بالضميمة معنى واحد مشترك، وانما يختلف الخصوصيات لاجل اختلاف الاسباب والمراد بالاسباب ما يتوقف حصول الشيء عليه وكذا لك قولنا ومعنى وجود الجوهر والعرض الخ فان معنى الحمل هو الاتحاد بين المتغايرين ذهنا في الخارج ولما كان احد الطرفين ههنا الوجود في الخارج وليس الحمل حملا اوليا ولا من قبيل الذاتيات، وجب ان يكون الطرف الآخر هو الوجود بحسب سماع الذات، وما قولنا بحيث يصح له الخ فهذه حيثية تقييدية تحوز بها من الاوصاف الانتزاعية للمهيات الموجودة فانها وان صدق فيها ان لها وجودا هو ارتباط المعدوم بالوجود الا انه بحيث لا يصح به اشتقاق الاسم من الوجود له فلا يقال هي موجودة والفرق بين بطين ان الوجود قد يطلق ويراد به حقيقة الوجود والمعنى الحاصل بالمصدر للوجودية وهذا كما يقال الضاحك عرض للانسان مغاير له بالحقيقة وكما يقال اربع للعدد المعين، وهذا المعنى لا يجوز الا ان يكون الحقيقة واحدة، وقد يطلق ويراد به ما تحد بهد المعنى اتحاد هو هو وهو لسائر المهيات وهذا كما يقال الانسان ضاحك والنسوة اربع، فالواصف الانضمامية لجامع موصوفاتها جميعا ارتباط الموجود بالمعنى الاول فيصح حينئذ اطلاق الموجود عليها بالمعنى الثاني، والواصف الانتزاعية لا يكون لها هذا الربط بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني الذي هو موصوفها. فلا يصح اطلاق لفظ الموجود عليها او معنى الوجود اما نفس التحقق والتقرر او تحقق الشيء ونقده فلا ينسب هذا المعنى بالاشتقاق الا الى احدى الذاتين المذكورتين، وما قولنا والموجود بما هو موجود بموجوديته وكونه في الخارج الخ فهذا من اجلي البديهيات فان الكلام انما هو في الهيئة الخارجية، ومعيار الموجودية فلا جرم هي نفس الموجودية، ونسبة كل شيء بانه ذو وجود اليها، وما قولنا وكان الموجود بما هو موجود عاما الخ فبانه انا اذا قسمنا مفهومنا الى اقسام اتي مفهوم كان فلا محالة نحن

ندرك هنا في المقسم هيئة متحصلة في ذاتها صالحة لأن تكون ضمنية لخصوصيات الاقسام مجمعة باعتبار التعيين والظهور اللاحق لها في مرتبة الاقسام، وان هذه الهيئة بعينها متحققة في جميع الاقسام والال لم يكن مقسما مشتركا - ونذكر لاحقا ان المقسم بعد التقسيم هو عين الاقسام وغير خصوصية كل قسم والالزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره مثلا اذا قسمنا العلوم والمفهوم الى شيء ندرك ههنا معنى متميزا متحصلا يصح به تفرقة شيء من غيره بالقوة اى اذا يحصل الشيء في الذهن، وكذا اذا قسمنا الممكن العام الى اقسامه فاننا ندرك هناك معنى عديما هو سلب ضرورة احدى النسبتين ونذكر ذاتا موضوعه بالطبع صالح لتعلق نسبة الوجود والعدم اليها متعلقة بهذا المعنى العدمي فهذا شأن اعم المفهومات فما ظنك بغيره، ثم ان كان هذا المقسم امرا خارجيا وهيئة خارجية وجب ان يكون تحصيلها بنفسها في الخارج والضمائها الى الاقسام ايضا في الخارج والافلا، فهذه الاحكام من لوازم معنى التقسيم، ثم اذا فهمت هذا المعنى فاعلم ان تقسيم الوجود الى اقسامه مستوجب لجميع الموجودات بديهي الصحة وان لم يكن من تفصيله فبا لضرورة بينها معنى واحد عام محتمل لصور كثيرة، فاذا صار متعينا بتعين من التعينات وتلبس بالاحكام المتفرعة على هذا التقسيم فظاهر انه تعين بتعين خارج وبرز في بعض الصور المحتملة فصح اذن ان يقال تعين الوجود وظهر في مظهر خاص وهذا وجه صحة هذا الكلام بين الاجمال والتفصيل -

(توضيح معنى الوجود) ثم نقول اذا صححت هذه القضايا بالضرورة والبرهان فلنبحث عن موضوع هذه القضية ما معناه وحقيقتها، فاعلم ان الموجود معناه ما تصف بالوجود، والوجود لا شك انه صفة انتزاعية وذاللان هذا القدر الناعت القائل بالوصف المشتق منه هذا اللفظ ليس عين الذات في الذهن بل معنى زائد عليها بالاتفاق من اهل النظر وفي الخارج ليس له انضمام مع الموصوف لان معنى الصفة الانضمامية ما يكون لكل من الموصوف والصفة وجود في الخارج في نفسها، وليس في الخارج للموصوف وجود سوى هذا الوجود الذي هو صفة ضرورة حتى يقوم هذا الوجود به وايضا فاننا نعلم ان ضرورة توصيف الشيء بالوجود يصح بمجرد حصول نسبة له بالخارج فهو معيار الوجودية بالمعنى المصدرى، ويفهم من قولنا هو وجود دعوى الخارج

معنى واحد أو فهو من المصادر والمعاني مصدرية معاني انتزاعية والغرض ان الوجود معنى انتزاعية البتة لان معنى ان له معنى هو عرض من الاعراض كما هو عند المتكلمين فان له مقاماً آخر ويظهر في ذلك المقام ان هذا المعنى العرضي مستلزم لثبوت الوجود الحقيقي ان الصفة الانتزاعية يستدعى منتزعاً منه ومنشاء الانتزاع، والمنتزع منه لهذه الصفة ظاهر ان موصوفه من سائر المهيئات التي هي في الخارج ومنشاء انتزاع هو الجهة الخارجية التي باعتبارها تقع الانتزاع وهذا المعنى قد يكون عين المنتزع منه كما في الامكان وقد يكون امراً زائداً وظاهر ان هذا المعنى ليس عين المهيئة في جوهرها فلا جرم يكون زائداً عليها، وايضاً فالامر الموصوف بالوجود من المهيئات الخاصة ليس متصفاً بهذه الاحكام ضرورة ان يكون هذا المنشاء زائداً على المهيئة ثم نبحث عن هذه المنشاء للانتزاع الزائد على خصوصيات المهيئات، هل هو موجود في الخارج ام لا، وبعبارة اخرى هل لهذه الصفة الانتزاعية سوى الخصوصيات منشاء انتزاع في الخارج او هي بمنزلة انياب الاغوال من قبيل الاختراعات، لا شك ان بداهة العقل حاكمة بثبوت المنشاء لم فانه لو لم يكن له منشاء كان توصيفه بانه موجود اي ذو وجود كتوصيف ذلك الشيء بانه معدوم اذ ليس لكليهما مطابق اصلاً كتوصيف الانسان بانه ذو عشرة رؤوس، فان مناط صدق القضية بحسب ظرف ان يكون المحمول ثابتاً للموضوع في ذلك الطرف سواء كان بنفسه او بامر آخر له اتحاد في الحقيقة بالمحمول بالضرورة فان لم يكن بازاء المحمول في الخارج شيء كان توصيف الموضوع به في الخارج كذباً محضاً وهذا من اشد الضرورة. ثم نقول المنتزع ليس بموصوف بهذه الاحكام ضرورة، فالموصوف الذي هو المنشاء للانتزاع هو الوجود الحقيقي.

(تلخيص الدليل) وملخص الدليل هو ان قولنا الموجود ليس في الخارج الا هو صادق، والوجود الذي هو كذا، الوجود الحقيقي، فقولنا الوجود الحقيقي ليس في الخارج الا هو مضاد وقولنا الوجود الحقيقي الذي بهذه الاحكام هو الوجود الحقيقي لان الموجود اما ان يراد به المنتزع منه من المهيئات الخاصة او المنشاء للانتزاع، والاولان باطلان، فتعين الثالث وفيه المطلوب ولكن الشيخ ترك باطل الاحتمال الثاني لشدة ظهوره فان توصيف المهيئات الخاصة بهذه الاوصاف صريح البطلان -

(بحث آخر في تنوير معنى الوجود وحل الاشكال)

وههنا بحث آخر وهو ان غاية ما يلزم من وجوب ثبوت منشاء الانتزاع لامر المنتزع هو ان يكون موضوعه اى المنتزع منه بحيث يصح للعقل اعتبار صفة ناعية ومفهوم مستقل عنه. ويجب ان يكون منشاء الانتزاع وجود محقق مستقل كما هو شأن سائر الانتزاعات.

فلما ان نقول منشاء انتزاع الوجود ليس من قبيل الاختراعات بل امر موجود على حية وجهة لاحقة للموصوف مثل الكون في الخارج فمصدق الوجود هو عين ذات الشئ في ظرف والمعنى الزائد على نفس الحقيقة هو هذه الاضافة لا غير أو نقول منشاء الانتزاع هو الارتباط بالفاعل فلا يلزم من ذلك ثبوت امر متحقق بالذات في الموصوف هو المسمى بالوجود الحقيقي ذواحكام واوصاف خارجية هذا

وحل هذا البحث هو اننا كما نعلم بالضرورة احصاء الشئ في الموجود والمعدوم فكذلك نعلم بالضرورة ان مبدء التفرقة بين الموجود والمعدوم امر خارجي وهو وجود وموجود فان انضمام المعدوم لا يوجب وجوداً بالضرورة الذهنية بين الوجود وان كانت امراً انتزاعياً فستدها ومطابقها موجود في الخارج البته.

وتوجه آخر نقول الامر الزائد على المهيبة الذي يعبر عنه بالوجود والكون في الخارج ان كان امراً موجوداً حقيقة فهو المطلوب وان لم يكن موجوداً كان امراً اعتبارياً فهذا الامر الاعتباري اما ان يكون من قبيل النسب او لا على الاول يجب ان يكون له متعلق اذا الاضافة لا يعقل ولا يتحقق بدون الطرفين فهي متأخرة في وجودها من وجود الطرفين فيلزم تقدم الشئ على نفسه ثم يلزم ان لا يكون الطرف الثاني خارجاً في الاعيان عن الموصوف فاننا نعلم ضرورة ان تعقل موجودية الشئ لا يتوقف على تعقل الفاعل والامر الآخر خارج عنه فان كان المبدء للوجود فاعلاً فيجب ان يكون هو افيضه واثره الذي هو المبدء القريب للوجودية متحداً في الخارج مع الموصوف بالوجود وان كان مادة او امراً قائماً من الموصوف مقام الجوهر من العرض فاتحاده بالموصوف اظهر وعلى الثاني يلزم مفسد متعددة فان الامر الاعتباري موجوديته بالنظر الى الموصوف به ولا شك ان موجوديته اى مفهومه فرض انما هي بالنظر الى الوجود فلو كان الوجود امراً اعتبارياً كان هو ليس له موجودية في ذاته وكان له موجودية

في ذاته، وأيضا يلزم الدور لتوقف المهية في صيورتها عيناً من الاعيان على هذا الامر وتوقف هذا الامر على كون المهية عيناً من الاعيان

وأيضا فالمعنى الزائد على الموصوف الذي ليس امراً حقيقياً، الاشك انه لا يتصور تواردا الانتفاء والتبوت عليه الا بالنظر الى امر حقيقي مع ان الشئ قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً، فيجب ان يكون هنا امر حقيقي بالنظر اليه يتوارد الانتفاء والتبوت فيكون قبيل النسب وقدم بيانها. وانما قلنا ان الامر الاعتباري لا يتصور تواردا الانتفاء والتبوت عليه الا بالنظر الى امر حقيقي لان الامر الاعتباري ليس مستقلاً في نفسه فليس له امكان الوجودية بنفسه بل غاية قبوله للوجود لغيره وبالنظر الى غيره، فالعلة المرجحة لهذا المعنى اى التبوت او الانتفاء للموصوف اما ان يكون الذات الموصوفة به فقط او مع آخر فعلى الاول يمنع تعاقب هذين المعنيين عليه، فان الذات بما هي تلك لم تتغير في حالتها تبوت هذا المعنى وانتفائه، فيجب ان يكون معلوله ومقتضاه ايضاً غير متعين، وعلى الثاني ان كان هذا الغير امراً حقيقياً فذاك وان كان امراً اعتبارياً كان تبوته وانتفائه بالنظر الى موضوعه البتة **وبوجه آخر** ما معنى الاعيان والخارج في قولكم منشأ انتزاع الوجود هو نفس الذات الكائنة في الاعيان والخارج والمعنى الزائد هو هذه الاضافة لا غير ان اردتم بالخارج خارج الذهن فذاك يوجب ان الخارج ظرف موجود فان انتفى الصروف لا يوصف بالخروج والدخول ثم معنى الحصول فيه يجب ان يكون قيام امر حقيقي هو الحصول با وصوف ويكون الظرفية مجازية ويجب ان يكون مناط هذه النسبة امراً هو موجود غير نفس المهية التي ليست في تلك المرتبة موجودة ولا معدومة وان اردتم بالوجود الاصلى لزم ان يكون هذا الامر ظرفاً واقعاً بنسبة الاشياء اليه بالحصول فيه والارتباط به وهو مبداء الموجودية لها. وهو الضميمة وهذا عين اثبات الوجود الحقيقي.

(تحقيق المقام) والحقيق في هذا المقام ان تعلم.

اولاً ان ههنا طرفين احدهما الخارج وهو طرف المنتزع منه فقط وفيه حصول الشئ مقترباً بالعوارض الخارجية وهو الوجود الاصلى وانما يعلم بالعرض لا بالذات وثانيهما الذهن وهو طرف المنتزع وفيه حصول الشئ مقترباً بالعوارض الذهنية وهو الوجود الطلبى وهو العلم والمعلوم بالعلم الحضورى وههنا طرف ثالث وهو طرف نفس الامر وفيه حصول نفس الشئ من حيث

مرتبة ذاته اسم من حيث هي هي، وهو المعدوم بالعلم المحصول بالذات أما الطرف الرابع المسمى بالملاحظة وليس فيه حصول بالحقيقة وإنما هو توجه وقصد إلى شيء فتعلقه بالكل سواء وليس بشيء فيه اقتران بالعوارض وجوباً،

وتعلم ثانياً ان الصورة الذهنية والامر المنتزع وان خالف الامر المنتزع منه والعين الخارجى في صفة الاصلية والظلية والاستقلال وعدمه لابد من اتحاد معنى جوهر الذات لكنه الحقيقة **وتعلم ثالثاً** ان القدر المشترك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية يجب ان يكون امراً اعتبارياً، وليس عين الهوية الخارجية بالضرورة. ولا يتوهم ان يكون الوجود الاصلى بما اصل لازم لمهية الشيء اوجزه اذ ارسله الثبوت الاتهامك بينهما في ظرف الذهن، ولا هو جزها. ضرورة انطباق عليها واتحاده معها في الخارج وما ذاك الاشان الامور الاعتبارية فحس.

رابعاً الى ان الامر المقول المسمى بالوجود، والامر المعقولة المسماة بالمهيات تشهد الوجدان السليم عليهما عند المراجعة اليهما والملاحظة لهما ان الامر الثاني لا يكتفى في توصيفه بالموجودية نفس ذاته بل لابد من اعتبار زيادة هي الاصلية في التحقيق وهي القوة التي بها تصدر الآثار وليس شيء من هذين الامرين داخل في وجود المهية وكيفي في موصوفيته بالموجودية انضمام هذين الوصفين ولحوقهما بنفس هذا الامر الاعتباري من غير تغيير وتبدل فيه فلا يكون للاصلية في الخارج الا التحقق ولا يكون الخصوصيات الخارجية المحسوسة والمرتبة عليها الانفس المهية ويكون هذه النسبة الانضمامية هي نفس معنى الحصول في ظرف، فالموصوف بالحاصلية هي المهية باعتبار زيادة امر اعتباري، ولكن لابد لهذا الامر الاعتباري من متعلق، وهذا القدر من الثبوت كافٍ لانتظام القضية المخزونة بها عند كافة العقلاء من أن حقائق الاشياء ثابتة وان الامر الاول باعتبار القدر المشترك بين الوجودين أيضاً كذلك فهو متعلق من لهيات بل هو اصفت^١ المهيات. واما الامر المعقود في الخارج على ان حقيقة خارجية محضية ونفس اصالية ووقع فمتنع حصوله بالعلم المحصول على الحقيقة في الذهن، وإنما العلم به اجتلاء المدارك ظاهراً وباطناً لكمال بروزه وظهوره وهذا الامر هو الضمنية وهو الوجود الحقيقي ومنشاء الانتزاع

للموجود المصدري، وهو النور الاول والحق الاتم الواجب المتحقق بذاته والعجز المحيط بافق الواقع، واما
ورسماء او المراءة للاعيان الاشياء ظهورا وتحقيقا، ولا يناقش ههنا باختلاف مراتب هذه النفا
فليس هذا مقام تفصيل وتفتيش -

خامسا بان منشاء انتزاع الوجود المصدري يجب ان يكون امرا موجودا محققا مستقلا ومتفعا
للمهية وان لم يجب هذا شأن الامور الانتزاعية فكما ان المهية واحدة بحسب الحس متحد
معها مفهومات كثيرة بحسب الحقائق المختلفة باعتبار الجهات العقلية: بعضها واجبات للمهية
وبعضها جزئات لها، وبعضها غير قارة، وبعضها منقسمة وبعضها غير منقسمة الى غير ذلك
فكذلك ذات الوجود الحقيقي واحدة بحسب الواقع ويتحد معها الحقائق الخارجية كلها بحسب الحس
متخالفة بالجهات الحسية والحقائق، ولا يلزم من ذلك اتحاد الحقائق اصلا كما ان الوجود الاثباتي
من العوارض التحليلية للمهية كذلك المهية من العوارض التحليلية للوجود الحقيقي فافهم -

(بحث آخر در تحقيق وجود)

وههنا بحث آخر وهو انه لا يجوز ان يكون منشاء انتزاع الوجود امرا وجودا لكن يكون عرضا
قائما بالمهية - والجواب عنه ظاهر بما سبقنا الكلام حيث ابطالنا بوجوه كثيرة كون الوجود عدضا
قائما بالمهية مثل قيام السواد بالجسيم على ان يكون لكل منهما عين متمتاز بالذات في الخارج عن
صاحبه وان اتحدا اشارة، وقد وعدنا تحقيق هذا القول وتحقيق ثبوت الوجود الحقيقي وجوبا
على هذا التقدير حوالا التماذكراه فيما بعد فاضبر وانتظر،

(وبعبارة اخرى) ولهذا الوجه عبارة اخرى بان نقول لاشك ان لنا قضاي اصادقة خارجية
موضوعها الوجود محمولها المهيئات الخارجية باسرها، وقضاي اصادقة متعاكسة فلا ولي
في الطرفين موضوعها المهيئات ومحمولها الوجود فيجب بالنظر الى القضايا الثانية ان يكون معلو
الوجود الانتزاعي بجميع الاشياء لان صدق القضية انما يكون بثبوت مبداء المحمول الموضع
ومبداء المحمول ههنا صفة انتزاعية ليس بنفسها عين في الخارج فيجب اشتراك الكل في
هذا المفهوم ويجب بالنظر الى القضايا الاولى ثبوت منشاء الانتزاع في الخارج والنصافه

جميع المهيئات ضرورة صدق هذه الاحكام وعدم اتصاف المهيئات بخصوصها، وباعتبار الامر المشترك في خصوصياتها الذي لم يطلان الذاتي بهذه الاحكام فليس الا لاتصاف منشاء الانتزاع بها. والله اعلم ولا يضرنا جريان هذا الدليل في غير الوجود من الامور العامة وغيرها اذ عند التفصيل يظهر احد الامرين، اما صحة اتصاف المنتزع من هذه الاوصاف او ثبوت حقيقة مشتركة ولا يضرنا ذلك اذ يصح عندنا ان يكون الوجود المطلق باعتبار شان من الشيون النسبية او الحقيقية في طرف من الطرفين متصفا بالصفات المتنافية وسأياً فيها وكل الصيد في جوف الفراء، واما الامكان العام والمعلومية والمهية فيما يظن اعم من الوجود المطلق فالاول معنى سلبي ومنشاء انتزاعه نسبة مفهومه الى الوجود المطلق انتسائاً غير اكيد ايجاباً او سلباً، والثاني معنى منشاء انتزاعه شيون الوجود المطلق باعتبار اماكن حصولها في الذهن الذي هو من تنزلات الوجود المطلق، والثالث صفة اعتبارية نفسية منشاء انتزاعها شان عام جامع للتنزلات العلمية والعينية للوجود المطلق وقس على هذا فتبرز الوجه الثالث نقول الشيخ ذكر مذهب الوجودية بطريق الدعوى اولاً ثم صححه بطريق الاستدلال ثانياً فعليتنا ان نحرم الدعوى اولاً، ثم نحرم الدليل بالتطبيق على الدعوى ثانياً فنقول اما تلخيص المدعى فيستفاد من قوله وهو شئ قائم بنفسه الى آخره، وهو ان الوجود المنبسط على هياكل الموجودات قائم بنفسه مقوم لغيره ليس متعيناً في نفسه بتعين خاص شخصي ولا مختصاً بنوع من الاثار الخاصة بالمعلومة عند الناس وله تنزلات علمياً وعينياً بها يصير متعيناً ومختصاً به يتلبس بالشيون والاعتبارات في نفسه بحسبها تصير حقائق ممكنات وله ظهور في تلك الحقائق بحدوث نسب له معها في الخارج عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع بها يترتب عليه الاثار المختصة بتلك الحقائق وبحسبها تصير وجودات الممكنات،

اما تحريز الدليل فهو ان نقول من الضرب الاول من الشكل الاول، الامر انسمى بالوجود المنبسط والوجود الحقيقي امر به موجودية الاشياء وكل امر به موجودية الاشياء فهو بالنسبة اليها قائم بنفسه مقوم لغيره ليس متعيناً بشخص خاص من تشخصات تلك الاشياء ولا مختصاً باثر خاص من الاثار الخارجية لشيئ منها وله تنزلات خاصة علمية وخارجية بحسبها تصير حقائقها وله ظهور في تلك الحقائق بحدوث نسب له معها في الخارج عند تحقق شروطها وارتفاع

موالها بحسبها تصير وجوداتها هي بان موجوديتها ويترب آثارها. ينتج ان الوجود المنبسط قائم
 بنفسه مقوم لغيره الى آخر الاوصاف وهو المطلوب،

(تشریح الدلیل) ونشتغل الآن بشرح هذا الدليل وتطبيق كلام الشيخ وتوجيهه على هذه
 الوجه فنقول انك قد سمعت الدعوى فاعلم انه قد تحقق عند المحققين ان مصداق القضية
 انما هو ذات الموضوع اما بنفسه فقط او بامر زائد معتبر معه من صفاته الحقيقية والنسبية
 وان مدار القضية ومنشاءها في الاتصاف بالبدهاة والنظرية هو الوصف العنوا في الموضوع
 ويختلف نحو اثبات القضايا باختلاف مفهوم الموضوع فيها وان مدار القضية ومناطها في
 ورودها الايجاب والسلب هو المحمول وفي المدعا ههنا موضوع وله وجه به يحصل تصوره بمجرد
 مرجعها الى ست محمولات فلا بد اذا من تبين كل منها. ثم من مطلب وسط بكون المحمولات
 بينة الثبوت له ويكون هويين الثبوت للموضوع المتصور من الوجه المذكور ونحن نشير الى
 كل ذلك بجميع الكلام السابق واللاحق من تلك الرسالة الشريفة، فاما تصوير الموضوع بالوجه
 المذكور حاله فقد وقع في قوله ثم الموجود ^{التي} معناها ما اتصف بالوجود، والوجود لا شك انه صفة انتزاعية
 فلنبحث عن هذه الصفة الانتزاعية هل لها منشاء انتزاع في الخارج او هي بمنزلة اينابالافعال
 لاشبهة ان بداهة العقل يحكم بالاول ويمنع الاحتمال الثاني وقد وقع قبل هذا ايضا في قوله
 الاسماء المعقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود وهو المعنى الذي به يفارق هذه الاشياء للعدد
 فانا قد نتصور المثلث ونعقل انه ليس بموجود وقد نتصوره ونعقل انه موجود، ولا بد ان المتصور
 الثاني يفارق المتصور الاول والذي به يفارقه هو الوجود وهو الذي يكون مبدءا للقلبية والفاعلية
 في هذه الاشياء وحاصله ان الوجود بالمعنى المصدري الذي هو مفهوم واحد ثبوتي انتزاعي
 يدهي التصورناش عن ملاحظة هذه الحقائق الخارجية جمعا وفرادى من حيث صدور
 الآثار عنها بالفعل لحاظا اجماليا بتميز الاشياء عن العدم الصرف من غير التفات الى تميز
 حقيقة بخصوصها من غيرها مقول بالاشتراك المعنوي على جميع الحقائق لا بد له بالضرورة
 من منشاء الانتزاع مطابق له في معناه وشموله فيكون شيئا واحدا بوحدة ما شخصية ورتبة
 او جنسية الا انه في حد ذاته ليس بهم التحصيل اصلا ويكون عين الثبوت والتحقق في حد

ذاته من غير اعتبار ضمنية موصوفاً بهذا المعنى المصدرى من اجل صرف ذاته حاضراً على جميع المدارك بنفسه مبداء بصدور جميع الآثار بالفعل في هذه الاشياء المعلومة بالحس والعقل وجوداتها وصدور الآثار منها على اختلاف انواع الآثار وجهاتها سارياً في جميع الاشياء بكله في كلها من غير تجزؤ وتبعض، ويظهر لك من هذا التصوير ان موجب عليك التفطن ببعضها الاول ان الوجود المنبسط الذي هو موضوع هذه القضية موجود وذاك من وجوه، احدها انك اذا عرفت ان معنى الوجود هو ما تصف بالوجود وعلمت ان الوجود المنبسط المسمى بالوجود الحقيقي هو مطابق هذا المعنى المصدرى ومنشأه ومقومه فيكون اتصافه بالوجود بالاولى فيكون هو موجوداً بالاولى.

ثانيهما انك اذا عرفت ان انتزاع الموجودية من الشئ انما يكون بملاحظة مصدرية، للآثار الخارجية ومن اشد البديهيات ان مصدرية الآثار الخارجية من الآثار الخارجية بل امها واصدها، فلا جرم يكون الامر الذي هو مصدر الآثار الخارجية منترعاً عنه للموجودة فيكون موجوداً بالنتته.

وثالثها ان الآثار موجودة بالفعل بالنتته وليس اسنادها الى الهيئات فقط لان المهية من حيث هي لا يقتضى الآثار بالفعل، وان لم يتخلف عنها في ظرف اصلاً، وقد ثبتت التخلف في حالة العدم الخارجي ولو كان مع الوجود في الذهن، فلا بد لها من مبداء موجود سوى المهية لامتناع وقوع الاثر من غير مقتضى له فيما يترتب عليه الاثر وجوب تقدم وجود المبداء على وجود الاثر بالضرورة وقد علمت ان هذا مبداء هو المعنى بالوجود الحقيقي فيكون موجوداً بالاولى واثبتت الوجود المنبسط على هذا الوجه احداً ما يتم به تحقيق القضية المطلوبة.

والثاني ان الوجود المنبسط امر به موجودية الاشياء، وهو مبداء موجوديتها، ومعنى كون الاشياء موجودة ليس انه علة فاعلية فقط للاشياء بل معنى ذلك ان انتزاع الموجودية من الاشياء انما هو بالنظر اليه هو المطابق لهذا الحكم وهو المتحد بالاشياء المتحققه وهو الامر الخارجي الذي به يدرك الشئ، ويحس ذات هوية في الخارج وهو متحقق الاشياء وتقررهما في الاعيان وذاك من وجوه.

أحدها أنك إذا علمت أن الموجود معناه ما تصف بالوجود ومضاد لفظه ما الموصولة هي المهيئات فهي المنتزعة عنها الوجود المصدرى، وعرفت أن لا بد للمهية في صحة هذا الانتزاع منها، وصدق توصيفها بهذه الصفة الانتزاعية من منشاء للانتزاع، فلا جرم يكون احتياج المهيئات إليه في الموجودية فيكون هو امرأ به موجوديتها.

وثانيها أنه قد عرفت أن منشاء انتزاع الوجود فهو التحقق والوجود بالحقيقة، فكما توصف بالوجود من غيره من الأشياء فيجب أن يكون توصيفه بالنظر إليه وإلى ارتباط هذه الغيرية فيكون موجودية الأشياء به لضرورة امتناع تعدد الحقيقة في مرتبة ذاتها وصراحة كنهها. وثالثها أنك إذا عرفت أن الوجود الانتزاعي إنما ينشأ من ملاحظة الأشياء من حيث تميزها عن العدم البحت فيكون الأشياء في طرد العدم مخلوطة به ضرورة فيكون موجودية الأشياء كلها بالنظر إليه وبالألفاظ، ولنجعل هذا الأمر اللازم للوجود البين الثبوت لرب النظر إلى الأشياء وسطاً، لأن الربط الأول الواقع بين الأشياء والوجود هو هذا الربط بالحقيقة فجميع الأحكام التفصيلية اللاحقة للوجود بالنظر إليها تكون متفرعة عليه.

والثالث إنما ذكرنا أن منشاء انتزاع الوجود الانتزاعي المسمى بالوجود الحقيقي شئ واحد ولا يزا حم كثرة الموجودات وحدثه وإن تحققه وسريانه في الموجودات كلها بكملة من غير تجزؤ وانقسام، فللفطن اللقن أن يتحدث من هذا إلى أن اتصاف الوجود الحقيقي بالاضافات الامكانية وتلبسه بها في ضمن اتصافه وتلبسه بمحقق هي مبادئ خصوصيات تلك الصفات من الصفات المحمودة والمذمومة مشرعاً وعقلاً ليس على نحو اتصاف تلك الحقائق بتلك الاوصاف وارتباط تلك الصفات بالوجود الحقيقي ليس من قبيل ارتباطها بتلك الحقائق فاتخذت هذه النكتة اسوة في دفع الايرادات الواردة على التوحيد الوجودى مما يلزم من الحل والنسبة المعية وإثبات النقائص في المبدأ الحق سبحانه وتعالى حتى يحين لك ما ذكرناه من هذا المقام في موضعه بعد مفصلاً وأجزماً كما أن إفاضة الشر ليس بشر بالنسبة إلى المفيض فكذلك تقويم الشر ليس بشر بالنسبة إلى القيوم القديم وإنما الشر هو الفعل الموصوف بما يخالف نظم طبيعته بسبب لتلبس الخلق به وإين هذا في الوجود

الحق الصريح بالنسبة الى الماهيات الباطلة في ذاتها القاصرة عن حيز اطلاقه المستتيرة بالوجود الضعيف المسمى بالوجود الناعتى عاريتة من فيضه فاذهم، وبعد هذا التصوير فقد ثبت التوحيد الوجودى وانما تصدينا في ما بعد هذا الكلام لاثبات الاحكام المذكورة من كلام شيخنا مفصلا.

(بحث عنوان الموضوع)

واما بيان عنوان الموضوع فالشيخ صرح من اوصافه بخمسة منها وسائر البواقي مما ذكرناه متفرعة عليها **العنوان الاول** في تمهيدته لتمام البحث في الاخذ من راس القول والابتداء بالمبادئ الاولى التعقل وهو انما المعنى الذى به تفارق الاشياء المعدوم وهذا اجلى اليدييات عند الدراك، بل هذا الوجود مقوم للصورة التصديقية حتى قيل كما ان الواجب قيوما للهويات الممكنات كذلك حقيقة الايجاب والسلب وتقابلهما قيوما لسائر التصديقات والوجود باعتبار هذا التقابل هو الذى يخص بقى وقد يحدث مفهومات ضرورية التعقل كالعلم بمعنى حضور الشئ عند المدرك والجهل بمعنى غيبته عنه وامثال ذلك

والعنوان الثانى تفسيره بانما الذى يكون مبدءا للفاعلية والقابلية في هذه الاشياء والمواد به القوة البسيطة السارية في الاعيان المتعبرة قبل خصوصيات الماهيات بالوجوب والامكان الجوهر والعرضية وما تحتها المفيدة لترتب الاثار واعتبار الموجودات باثارها في الخارج وهذا المعنى هو الفارق بين الجود الاصل والظلى والوجوب لتوجه النفس الى الوجود من حيث كونه في الخارج انما ينبىء للنفس ولا هو الباثر والتاثير ولذلك يكون انكشاف التوحيد الفعلى للترجيح بجميع الهمة الى الامر بالمحو والوحدة البسيطة سبق وهذا الوصف هو الذى يبين جزاء العلم بالعلية والقدرة ثمن البين انا اذا عرفنا الوجود بانما مبدءا سائر الاثار الخارجية من الفاعلية والقابلية فانما ذلك رسم لا تحديد ولا شبهة ان الخواص التى ترسم بها العرضيات خارجة عن معرفتها ومتاخرة عنها فسلبها عن مرتبة ذات صحيح البتة فالمبدئية زائدة على ذاته، ولكن خروجها وزيادتها عن شئ لا يستلزم خروج معرفتها وزيادتها عليه فمن توهم ان الوجود زائد على الانية الاولى لا يصح اثبات الموجودية بها في مرتبة ذاتها لانه اما بمعنى الكون والحصول في ظرف او بمعنى مبدءا ترتب الاثار وكل منهما متضمن تسعة هي خارجة عن الذات فالموجودية لا يكون للشئ الا باعتبار هذه النسبة فانه بعد الكلام على الحصر لا يخفى ان اطلا الوجودية باعتبار النسبة

انما يكون اذا كانت النسبة ذاتية للوجود وليس كذلك فافهم.

العنوان الثالث هو انه الوجود المنبسط على هياكل الموجودات ذكره في تقرير الدعوى وقبله في بيان تحقق الممكن بالوجودين بزيادة الوحدة في وفيه افادة لاطلاقه وشموله وتأثر القيود السفلية مع ما يلحقها عن ذيله واسارة الى قيميته بسنخ الاعيان وذالك لان الهيكل يستعمل في معان والمناسب منها في هذا المحل هو معنى الصورة والشبح ففيدة دلالة التزامية واشعاره انه معنى صور الموجودات وحقيقتها وان الموجودات قوا لبالحقيقة الثبوتية وهي رَحْمَتُها ومقومها وهذا العنوان هو المشير الى سر التوحيد الوجودي من كيفية ارتباط الحق بالخلق والخلق بالحق وظهور المخلوق في مرآة الحق بتيويميته وظهور الحق بصور الخلق وفي مرآة تهم بالانبساط النوري على اعيانها وهو بهذا العنوان متميز عن الجزئي ما يعتبر فيه الانحياز عن غيره وليس في الوجود من حيث انبساطه تميز عن غير بل اتحاد معه وتلبس به وتميز عن الكلي من حيث ان فيه ابهاً ما وليستين فهو ليس منشأ على الهياكل بل مندرجاً في ضمنها وان كان توصيفه بالجزئية بالنظر الى تفرده وتحصله في ذاته وبالكلية بالنظر الى احاطته ومقوليته على الكل جمعاً، وفردى صحيحاً وفيه كفاية لدفع ما يورد عليه مما يتنزع على كونه كلياً طبعياً وعلى كونه جزئياً من امتناع اتحاده مع الاشياء ونحوه.

العنوان الرابع انه الوجود الحقيقي ذكره في آخر الدليل وقبله ايضا في الكلام المتقدم وفيه اعلام بان موجوديته بنفسه ولاجل ذاته فهو عين التحقق والتقرر وهذا القدر مما يكفي لاثبات وجوده فان ضرورة العقل حاكمة بان التحقق في نفسه بعد الاشياء من البطلان والانتفاء ولا يرد عليه حال الوجود الانتزاعي من انه مع كونه عين معنى الكون والحصول فاقد الذات في الخارج وذالك لانه ليس كونه تحققاً وثبوتاً في حد مفهومه من اجل ذاته بالنظر اليه فقط بل بالنظر الى غيره فانه معنى ناعى وانتزاعي انما تجوهر حقيقة تجوهر طبعي وظلي وانحياز حقيقة انما هو على انه امر لغيره فغايتة مرئى امره انه يطرد العدم عن حقيقة هو بها اذا وصفت به اما الوجود الحقيقي فانه حقيقة استقلالية منعوتية وتحققة لنفسه لا لغيره مما يكون موجوديته به وتذكر في هذا صنيع عجم في المعقولات حيث قالوا انما

منشاء الادراك العقلي هو وجود الصورة مجردة لواحق المادة، فان كانت جوهرًا كان وجودها لنفسها، وكانت معقولة لنفسها، وعالمة نفسها، وان كانت عرضيًا كان وجودها لغيرها فكانت معقولة لغيرها لا لنفسها وكانت غير عالمة بنفسها بل علة الانكشاف لغيرها، وفي المحسوسات حيث ادعى ان الجوهر الفردي اذا كان متحيزًا بالذات كانت تميز جهاته موجبًا للانقسام في الجهات القائمة به، وجهة النقطة حيث لم يكن متحيزًا بالذات كانت بداية ونهاية بنفسها لامتدادات الجهات فلم يكن جهاتها موجبة للانقسام.

(خلاصة القول) وخلاصة الكلام انه لا شك ان الوجود طارد للعدم ولكن الوجود قد يكون وجود النفس بنفسه، وهو الوجود الحقيقي فيكون ما سواه موجودًا به، وقد يكون وجود الغير لا بنفسه وهو الوجود الناعتي فيكون غيره مقومه، وقد يكون وجود شئ بشئ وهو الوجود الرباطي، ويعتري العدم ايضا على هذه الوجودات الثلاثة، فالوجودان الاخيران يطردان العدمين المقابلين لهما فقط، والوجود المطلق الحقيقي الاول يطرد العدم مطلقًا من اجل تمامه بذاته فيطرد كل عدم عن نفسه بنفسه وعن غيره بالارتباط به. والانتساب له فاعرف.

(اشكال) ومن هذا يندفع اشكال آخر تقريره ان استحالة ورود العدم على الوجود انما يقتضي برفع العدم عنه على معنى ان يبقى من الوجود قدر ثابت يقوم به العدم قيامًا عرضيًا بالمحل وليس ذلك معنى معدومية الوجود فان كان يظن مثل هذا في غيره من المهيئات كما قالوا الانسان في حد ذاته هو انسان وهو حيوان وناطق وليس بموجود ولا معدوم وانما يتصف بهما باعتبار انضمامهما اليه على سبيل الانفصال في الواقع بل معناه اما انتفاء هذا المعنى عن اصله في ظرف كالخارج مثلاً واما ارتقاعه من ذات كائنة فيه فمصادق عدم الوجود ليس ذات الوجود والمنتهية مع كونها وجودا بل خلوا محل عن هوية يسمي بالوجود مثلاً فافهم.

(رفع اشكال) وتقرير الدفع ان الوجود الحقيقي في حد ذاته ليس هو ثبوت شئ في نفسه او ثبوت شئ بشئ بل حقيقة نفس الثبوت في نفسه من كل وجه فكيف يمكن تطرق العدم اى عدم كان اليه وهل هذا الاسلب ذات الشئ او مقتضى ذاته عنه وهذا امر المحال المحض فافهم.

العنوان الخامس انه منشأ لانتزاع الوجود الانتزاعی اورده في آخر الدليل وقد علمت ان الوجود الحقيقي لغاية ظهوره واحاطته وشدة صرافته وبساطته، يكل عين البصيرة عن التحديق فيه، وانما يعرف بصورته واحكامه واقرب الاحكام اليه ما شاكله في اصل المعنى الثبوتی، ومعارضه في صفة الاستقلال في الخارج وعدمه فهو وجه يوصل الى خصوصية ذات ذي الوجه، ولذلك كان رسمه في أكثر اللغات مما علمناها اسمه، وكاد ان يصدق في هذا العنوان احتمالهم في تجويز ان يوصل رسم الى الكنه بان يكون للخاصة علاقة ذاتية مع ما هي خاصة له، يوجب حصول كنهه عند حصولها، ولذلك ترى أكثر الاحكام التي هي من ادق النظريات من مباحث الالهيات عند من يعرف منبع الكون ومفيضه لغير هذا الوجه احكاماً ظاهرة عند من يعرف بهذا الوجه، وهذه الدقيقة هي التي طرحت أكثر الموانع من القائلين بالتوحيد الوجودی، وغاية التفطيش والغور، واستدامة الفكر والنظر في هذه الدقيقة يبدیان حفايا، لا تنال الا من قبلها، وكيف والوجود اصل المفهومات واشملها، حتى قيل الوجود خير محض، والعدم شر محض، وانه بسيط صرف ولا ضد له ولا شبه، فهل يناسب الحقيقة المطلقة مبداء البادی واول الاوائل معدنها الخير ومفيض الوجود وجماع الفضل والشرف الواحد الحق المحيط بالكل والاحد المطلق معر عن الكل غير مناسبة، ولذلك ترى الفيلسوف ابا علي بالغ في مدحته طريقه في اثبات الواجب صفاته وافعاله وفيضان الكون منه باستدلال بحال الوجود، وادعى انها طريقة الصديقين وقد قال بعضهم ان الجهل بمسئلة الوجود يوجب الجهل باصول المعارف لانه اصلها وهذه العنوانات الخمس وان ذكره الشيخ متفرقا فلا ينبغي للناظر في كلامه ان يغفل عنها فانه انما ترك الاحكام التفصيلية للوجود للتصريح بالوسط لثبوت تلك الاحكام اعتمادا عليها.

قوله واصل ابن بنت که در امثال اين مسائل که در آنها حال مقبر است نه قال خوض و فکر بر اين ودلائل تضييع عمر عزيز و صرف وقت شريف فيما لا يعني است.

اقول اين اصل بے اصل مبنائے مفساد فاسد است بچند وجه.

وجه اول آنکه اين مسئله و امثال اورا از ان قبيل شمر دن که در آن ها حال مقبر است نه قال

مطلقاً غیر صحیح است، بلکه اعتبار حال درین مسائل بحجت وصول است بحقیقت امر، نه بحجت تحصیل علم است بحقیقت امر، و قال نیز در آنها مغیر است، اما بحجت تحصیل علم بحقیقت امر و بحجت وسیله گشتن برائے تحصیل حال، و مثالش علم اخلاق و علم فقه است که وصول بحقیقت اخلاق بدون تحصیل ملکات فاضله و دفع رذائل متصور نیست و تحصیل و تدوین علم اخلاق و معرفت اخلاق صالحه از فاسد و سیاست نافع از ضار به قیل و قال و بحث و سوال حاصل نیست، و از هر دو جانب انفکاک واقع می شود، چنانچه از حضرت شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر^(۱) منقول است که چون حکیم ابوعلی بن سینا از مجلس ایشان برآمد یاران پرسیدند که حضرت این را چه قسم دیدند؟ فرمودند: «این مرد اخلاق ندارد» این سخن رفته رفته بحکیم رسید و او رساله در علم اخلاق ترتیب داده نزد شیخ فرستاد، شیخ در جواب فرمود که من گفتم که اخلاق ندارد نه گفته ام که اخلاق ندارد و همچنین وصول بحقیقت فقه بدون امتثال سایر انواع عبادات و تلبس بحجج اصناف معاملات متحقق نمی شود، و علم بمسائل فقه از مدرسه و مکالمه میسر است، و فضل فقیه مکنتی بر فرائض و سنن و روایات بر علماء جاهل در احادیث معروف و مشهور غایت مافی الباب آنکه جمع بین الامرین کمال آتم است، و اکتفا بر یکی غیر لایسته معتبر است، و شبه نیست در آنکه همچنانکه وصول بحقیقت این مسائل مقصود است، علم بحقیقت آنها نیز مطلوب و معتبر است، و مجموع علم و حال اگر چه از یک افضل است، تا وقتیکه حال میسر آید علم را فرو گذارفتن خسران و وبال است، بلکه اعراض از معرفت این چنین مسائل شریفه و مطالب عمده تضييع عمر شریف فیما لا یغنی عنک و بذا علی انه قد مر ان هذه المسئلة من العقائد الدینیة وقد اعتنى بها اهل السنه والجماعة، و تصحيح العقائد الدینیة مقدم علی العمل والحال باجماع اصحاب الکمال، قال الشیخ المجتهد فی بعض مکاتیب^(۲) «کار این است که اولاً تصحیح عقائد بر وفق آراء علماء اهل سنت و جماعت که فرقه ناجیه اند باید کرد، و ثانیاً علم و عمل بمقتضائے احکام فقهیه لازم باید ساخت، بعد از تحصیل این دو جنبه اعتقادی و عملی قصد طیران عالم قدس باید نمود، کار این است و غیر ازین همه هیچ»^(۳) انتهی، و با وجود اینکه علم وسیله حال است فضائل و منافع^(۴) که علی الاستقلال دارد بر ذی فهم پوشیده نیست، و چون علم و معرفت این مسئله نیز از مهمات است قیل و قال در تحقیق آن نیز معتبر است.

وجه ثانی آنکه قال را عام داشته است از آنکه بطریق رد و انکار باشد یا لغو و بیدان یا تصدیق و اذعاناً

یا تدقیق و ایقان، بقرنیه آنکه مقابل لفظ حال کرده و مذہب نظر عقل را بر آن تفریع نموده و این نیز باصل صریح است، زیرا که آنچه مذموم تواند بود، دو وجه اول است نه دو وجه آخر،

شیخ اکبر در فتوحات و فصوص و غیر آن، شیخ کبیر در مفتاح الغیب و جز آن مکرری فرماید که کلام ما یا با عارف محقق است یا با مومن مسلم، مسأله آنکه اذعان اجمالی در مسأله که تحقیق آن در غایت صعوبت است مثل جبر و اختیار و حقیقت روح در حق جمهور ناس حکم شهود دارد، و اثبات آن بنظر عقل بوجهی که مخالف نصوص نیست عین محمود، قال الشیخ صدر الدین القونونی فی رسالته الهادیة، «أعلم ان للعلم ثلاث درجات فی مراتب کماله علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین و کل مرتبة قوم، تلك المرتبة غایتهم و منتهی ترقیهم، فمن كانت همته غالیة فهو یطلب الترقی الی درجات الکمال العلمی الذی ینطت به السعادة باتفاق من ذوی العقول و الشرائع لاسیما العلم المتعلق بالله تعالیٰ، ثم باشرف لوازم ذاتہ» انتهى. قال بعض الحكماء المتأخرین بعد کلام و «یستفاد من هذا الکلام ترک الانکار و الجود بمقام و تبلیغه و قوئنه به ایمان تصدیق فیکون لك من حیث انک مومن نصیب منه و ان لم یتکفی ما آمنت به صفتک كما انک اذا آمنت بالنبوة کان ذاک نصیباً منها و ان لم تکن نبیاً انتهى» کلامه.

وجه ثالث آنکه غرض در امثال این مسائل را بدلائل و براهین مذموم دانسته و حال انکار این معنی از احکام مرتبه حق الیقین است، قال الشیخ صدر الدین القونونی فی رسالته الهادیة و کذا لایجب علی الفائز بمقام عین الیقین بعد تعدی درجته علم الیقین، ان یروم الالتهاء الی حق الیقین الذی من جملة احکامه طلب الجمع بین ما نتیجة البرهان و بین ما یشمره العیان» انتهى. و این غرض تأیید است کشف را بعقل زیرا که عقل از اعظم حجج الهی است، و تا کشف مؤید بعقل و نقل نشود اعتماد بر صحت آن حاصل نیاید، «أخرج البیهقی فی شعب الایمان عن ابی هريرة أنه قال لما خلق الله العقل قال له قف فقام ثم قال له ادبر فادبر، ثم قال له اقبل فاقبل، ثم قال له اقعد فقعده، ثم قال له ما خلقت خلقاً هو خیر منک ولا افضل منک ولا احسن منک، بک آخذ و بک اعطی و بک اعرف، و بک اعاقب، و بک الثواب، و بک العقاب» پس کدام مسئله دقیق تر از معرفت سر ربوبیت است که آنرا حواله بر عقل کرده اند و عقل را بر جمیع مخلوقات ترجیح داده، «رَبَّنَا لَا تُزِغْ

قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ“

وجه رابع آنکه هرگاه تأیید آنچه خاصه بوجی ثابت است از اسرار معاد و بعضی صفات مانند سمع و بصر و کلام و هم مقصود از آن حال است مانند بلا حظه عظمت برائے کسب حال خشیت و ملاحظه قرب برائے ترک معصیت و مانند آن این تأیید بجمد کلام الهی و بجمد احادیث نبوی و هم ذرات صانیف علما واقع شده و ایضاً آن به تمثیلات وارد گشته. بنا بر اتمام عقول و تسکین قلوب با وجود آنکه نقل از عقل بعد فهم معنی در ثبوت خصوصیت مضمون مستغنی است پس کشف که تلوجی است و باین قوت از عقل مستغنی نیست چگونه تأیید از العقل انکار توان کرد و مذموم توان دانست؛ لهذا اصحاب توکل و قوت عقلیات تأیید این مسئله بعقل نموده اند قال بعض حکماء الاسلام "ایاک ان تظن بفظانک البتراء من ان مقاصد الصوفیة واصطلاحاتها هو خالیة عن البرهان من قبیل التخیلات الشعریة حاشا هم عن ذالک" و عدم تطبیق کلامهم علی القوانین الحکمة البرهانیة ناشی عن قصور الناظرین و قلة شعورهم بها“

وجه خامس آنکه در مراتب عقول جود و رداء تمیز نکرده و خوض را بعقل مطلقاً مذموم دانسته؛ و حال آنکه خوض درین امور را بعقل عامی و عقل فلسفی که منور بنور نبوت و ولایت نشده البته ممنوع است زیرا که مضی می شود با نکار حق و جهل مرکب و اما بعقل منور پس هرگز ممنوع نیست بلکه بغایت مستحسن و مدح است

(تشریح معنی عقل) تفصیل این کلام آن است که لفظ عقل اما بالاشترک و اما بالتحقیقة و المجاز اطلاق کرده می شود بر چند معنی؛

اول قوی است مرتفع ناطقه را که بسبب آن ادراک معقولات واقع می شود و باین معنی عقل البته خوض در جمیع علوم می شود زیرا که هر علم قائم است بنفس ناطقه و حاصل است بر قوت ادراک و معنی دوم عقل که از مزاولت محسوسات حاصل می شود مثل عقل عوام؛ یا از مقدمات چند که مخترع و مستعمل قاصرین فلاسفه اند مثل معقولیان خام این زمانه؛ باین معنی خوض بعقل چه در امور کشف و چه در امور شرع مذموم است بجهت قصور از ادراک آن مطالب عالی و کثرت غلط در مقدمات آن

و بے خبری از مبادی آن و ہمین عقل است کہ مولوی جامی در دور قافخرہ بآن اشارہ کردہ کہ فوق عقل وجوہ بسیار از ادراک است کہ نسبت عقل بآن وجوہ نسبت وہم است بعقل و ہمین عقل است کہ صوفیہ بآن اشارہ می کنند و می گویند کہ طور ما و راہ طور عقل است انتہی ترجمتہ

و قال فی نقد النصوص این طورے است در راہ طور عقل یعنی قوت عقلیہ با دراک آن وافی نیست نہ آنکہ منافی طور عقل است انتہی۔ وقال المحقق الدوانی فی شرح البواعیات این مرتبہ فوق مرتبہ عقل است و تا شخص محیط بمرتبہ عقل نشود این معنی اورا منکشف نکر دو چنانکہ کسی از روزن مشاہدہ نور نماید در نظر او متعدد و متجزئی نماید چون از روزن بیرون آرد مشاہدہ کند کہ این ہمہ انوار یکے است و تعدد و تجزئی بواسطہ بقصور ادراک او و حجب و فواصل می نمود انتہی،

و معنی سیوم عقل است کہ مہذب شدہ است بمعرفت مقدمات صادقہ عقلیہ صرفہ و منور است بنور شریعت و کشف و با معان و غور بکنہ معانی میرسد حق تعالی در وصف اہل آن فرمودہ "أُولَئِكَ لَهُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ" و قال "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ" الی غیر ذلک من المواضع، و خوض باین عقل سراسر سعادت است و ہمین عقل است کہ اعظم حج الہی است و جناب مرتضوی در حق آن فرمودہ کہ اہل نار در نار پیچ عمل را در صوم و صلوة تمنی تکلم غایت افسوس ایشان بر فقدان عقل باشد حیث یقولون "لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ"

و جہہ سبب این تا نید از ائمہ عرفان کہ مقدسے طرفین انداز وجودیہ و شہودیہ بوقوع آمد چنانچہ دلائل قول سابق گذشت و تجویز فکر و تنقیح آن بعقل نموده اند قال عین القضاۃ الہمدانی و هو من اکابر الوجوۃ فی الزبده "اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامہ صادقہ یقینیہ لا کذب فیہا و هو عادل لا یتصور منه جور" و قال الشیخ المجدد و هو من اکابر الشہودیۃ فی مکاتیبہ "این مسئلہ بتلاحق افکار منع تردد از شائبہ حلول و اتحاد دور تر می شود" و قال فی المکتوب التاسع و الثمانین من المجلد الثالث بعد کلام طویل فی توجیہ کلام الصوفیۃ القائلہ بوحدۃ الوجود "ما ناکہ این مسئلہ توحید در متقدمان صوفیہ نیک محرر و ملخص شدہ بود ہر کسیکہ ازینہا مغلوب حال می گشت کلمہ در توحید کہ اتحاد نما باشد از دے ظاہر می شد و از غلبہ سکر سیران در نمی رفت و ظاہر آن عبارت را از شائبہ اتحاد و حلول مصروف نمی ساخت و چون نوبت بہ شیخ بزرگوار می الدین بن العربی قدس سرہ رسید او از کمال معرفت این مسئلہ دقیقہ را

مشروح و مبسوط و محبوب و مفصل گردانید و در رنگ صرف و نحو و تندی وین در آورد و مع ذلک
جمع ازین طائفه مراد او را با فمیده تخطیه او نمودند و مطعون و ملام ساختند و درین مسئلہ و در اکثر تحقیقات
شیخ محقق است و طاعنان او و در از صواب بزرگی و وفور علم شیخ را از تحقیق این مسئلہ باید دریافت نه
بوسط طعن او باید کرد و این مسئلہ هر چند بزرگ و تلاحق افکار متاخران واضح و منقح ترمی گردد و از شعبہ ہائے
حلول و اتحاد و دور ترمی افتد، نحو یکہ الحال بتلاحق افکار متاخران نحو یہ واضح و منقح گشتہ است ہرگز در زمان
سیویہ و اخفش آن تنقیح و وضوح نہ داشت کہ تکمیل صناعت بہ تلاحق افکار است۔ شہر طول شرح
ہذا کلام مبسوط، من شاء فلیرجع الیہ۔ پس غرض بفکر را مدح نمود و نہ گفت کہ بتلاحق کشف و منقح تر گشتہ
و جہہ سابع آنکہ ایراد این کلام بعد نقل کلام بعض اعزہ و توجیہ اعتراض بر آن دلالت می کند کہ گمان برست
کہ استدلال ایشان بنا بر مجرد اعتماد بر عقل است حالانکہ این ہمہ برائے دو سبب است یکہ برائے استیناس
اصحاب عقول کہ ارباب عقول اند۔ دویم آنکہ تحقیق توحید حالی بدین وجہ کہ آیا از مجرد خیالات فاسد است
کہ ترک آن مطلوب باشد و التزام آن معیوب، و یا از قبیل امور حقہ است کہ غرض در آن مطلوب
و وصول باقصائے آن محمود، چنانچہ از سائر کتب ایشان مثل مکتوب مدنی و کشف الغین نیز کثیر مستفاد می شود
(تفصیل) و تفصیل این کلام آنکہ چون شخصی از استاد خود مثلاً علم حساب اخذ می کند، او را دو علم
حاصل می شود یکہ علم بقواعدی کہ بہ سبب آن امتحان مجہولات عددیہ ازہ معلومات آنہا می تواند کرد،
و این علم حساب است، و دویم علم بانکہ استاد من محاسب است، و این علم ضروری و جبلی ہرگز
از علم اول منفک نتواند شد، علی ہذا القیاس مطالعہ تصنیفات این بزرگواران و تعمق در علوم فائضہ بر
ایشان دو علم را افادہ می فرماید یکہ آنکہ علم بحقائق کونیہ و المیہ علی ما ہی علیہ فی نفس الامر، دویم آنکہ این
بزرگواران تراجمۃ الغیب و السنۃ الحق اند و بر چہ می گویند از القامہ حق می گویند۔

او بجز نائی و با جز نے نیمم او دی بی ما و ما بے وے نیمم

پس ہر گاہ این بزرگواران خود اصحاب کشف و شہود باشند و بنا بر قوت وجودت عقل برائے تکمیل طالبان
دیگر کہ بہرتبہ شہود و کشف نرسیدہ اند متصدی اقامت دلیل عقلی شوند البتہ بہرتبہ تکمیل را بہرتبہ کمال ضم
کرده باشند، و وراثت نبوت را در حسن تفہیم و ارشاد بمضمون "نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نكمل ما

على قدر عقولهم حاصل کرده ذالك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون و این مقام بلا اصاعت عمر قیام یعنی دانستن چه قدر از حق دور و ماذا بعد الحق الا الضلال فانی تصور فون .
 قوله مولانا جامی علیه الرحمة ورحاشیه منیه لقد المنصوص فی فرمانید شخصی حکایت کرد که در اثناء تفکر و تعمق در مسئله توحید خویش در ربود کتابی در نظرش داشتند بر حاشیه آن سطرے چند نوشته مضمونش آنکه دریافت تر توحید جز بزوالت تعینات و فتا از رسوم و عادات درست ندهد و تصرف کردن در آن بنظر عقل محل خوف سوء خاتمه است . انتهى .

اقول فی هذا النقل تلبیس عظیم و تحریف شدید فی کلا والا کابر انا الله سبحانه و جمیع المسلمین من ذالك تفصیل این مقالطه تفصیل این اجمال آنکه لفظ وحدت وجود و وحدت شهود چنانکه در مکتوب مدنی مشروح شده در دو موضع اطلاق کرده می شود .

موضع اول مباحث سیر و سلوک الی الله فیقال هذا السالك فی مقام وحدة الوجود ذالك فی مقام وحدة الشهود یا گویند فلان را مقام توحید حاصل است ، و معنی وحدت وجود درین موضع آنست که سالک مستغرق شود در معرفت حقیقت جامع که عالم شریعت است و است و احکام تفرقه و تمایز از نظر سالک ساقط گردد ، و معنی وحدت شهود درین موضع آنست که سالک جمع کند در احکام تفرقه و جمع پس جمیع اشیاء را بوجهی واحد داند و بوجه دیگر کثیر و متباین مختص با حکام متنافیة و این مقام یکم و ارفع از مقام اول است که درین صحواست و در اول سکر حضرت خواجہ احراز در فقرات می فرمایند یقین بدانند که اشارت عظام و کبر اهل وجود و کشف که در وحدت و اتحاد گفته اند و کمال را در آن دانسته است که غیر حق نه بیند و بعضی کمال را در آن دانسته اند که شهود و وجه باقی در کثرت سیر آمد این معنی را احدیت جمع و وجود و شهود و احدیت در کثرت نامند و کمال اول را شهود احدیت ذات گفته اند الی آخر اقال ،

وقال الامام الغزالی فی کتاب الادبیین فالفناء فی الفناء غایة الفناء وقد تظننه العامة طمات غیر معقولة ، و لیس کذا ذالك بل هذه الحالة لهم بالاضافة الی محبوبهم کما التک فی اکثر احوالک بالاضافة الی محبوبک من جاه لوما ل او معشوق فانک تصیر مستغرقاً المشدة الغضب بالفکر فی عدوک و لشدة الشوق بالفکر فی معشوقک حتی لا یكون فیہ متسع لشیء اصلاً ، و انت فی هذه المتغرق غافل من کل شیء و عن استغراقک ایضاً ، و انما سمو هذه الحالة فناء و ان کان الشخص و النظم

باقی آن الاشخاص والاضلال لا وجود لهما حقيقة بل سائر الموجودات كلها اظلال الوجود الحقيقي الحق
و موضوع دیگر علم حقائق است که مقصود از آن معرفت اشیاء علی ما هی علیہ می باشد پس معنی وحده
وجود درین موضع آنست که تمام عالم اعراض مجتمع اند در حقیقت واحدة، چنانچه صورت انسان و صورت
فرس متوار داند بر طبیعت شمیعی در جمیع حالات باقی است بلا تغیر و لا تبدل فیها و آثار مختلفه باختلاف
تأثیرات از طبیعت شمیعی صادر می شود و آن تأثیرات را وجودی نیست الا اذا اعتبرت بضم ضمیمه سی الشیء و معنی
وحده نشود درین موضع آنست که عالم عکس اسماء و صفات است منطبق شده در مرایا اعدای که مقابل
آن اسماء و صفات واقع است مثلاً قدرت مقابل آن عجز است پس چون ضو قدرت در مراتب عجز
منعکس شد قدرت ممکنه گشت و علی هذا القیاس سائر الصفات والوجود پس معنی کلام مولانا عبد الرحمن جامی
بقلاً علی حاشیة الکتاب المنانی آنست که دریافت سر توحید یعنی وصول بمقام وحدت جز بزوالت تعیبات و فنا
از رسوم و عادات دست ندهد.

و تریل بر ابراهه این معنی آنست که سر توحید غالباً در اطلاقات این طائفه بر همین حال و مقام واقع می شود
و معنی ثانی را غالباً معرفت توحید و مسئله توحید می نامند و ظاهراً است که تصرف در آن مقام بنظر عقلی محل
خوف سو خاتمه است زیرا که نظر عقلی را بوصول بآن مقام علاقه نیست چه مقامات و اعمال عموماً از
صفات قلب اند پس هر که عقل خود را بآن مقام متوجه کند آن مثل شخصی است که ادراک اصوات
و لغات بحاسه بصیر اراده کند یا ادراک الیوان و اضواء بحاسه سمع، ے کنه در صحن کاپی قلبیه جوید
اضاع العمر فی طلب الحال،

پس ازین سعی عقلی جز انکار اولیا حاصل نخواهد کرد و بشوم آن خاتمه اش در خطر خواهد بود لغو بالذکر فالك
و این کلام را با مسئله توحید که از علم حقائق است مسا می نیست، و چون آن مسئله را بکنهها ادراک
کنیم لابد بقوت عقلیه خواهیم کرد زیرا که لطیفه مد که از لطائف انسانیه عقل است و پس قدمی در حدیث
البقی مافیه کفایة آری عقل را مراتب است و هر مرتبه با دراک بعض معقولات وانی است و از ادراک
بعض دیگر قاصر و نیز ظاهراً است که مولانا جامی عمده کسانی است که این مسئله را بلسان اهل نظر تقریر
کرده چنانچه از مقدمه شرح ایشان بر فصوص هویدا است پس اگر معنی این کلام چنان باشد که صاحب رساله
فمیده است حال مولانا مخالف قال انما باشد و سخن لا نعتقد فی العار و الجمالی مثل هذه الشناعة

پس واضح شد کہ صاحب رسالہ در نقل ملفوظات بزرگان نافہمیدہ است و بطریق حمل کلام است بغیر محل
 وجہ دیگر آنکہ کشف را اقتدا صحیح است بوحی و قد قال اللہ تعالیٰ فی حق کلامہ الذی لَا یَاْتِیْہِ الْبَاطِلُ مِنْ
 بَیْنِ یَدَیْہِ وَلَا مِنْ خَلْفِہِ، یُضِلُّ بِہِ کَثِیْرًا وَ یُہْدِیْ بِہِ کَثِیْرًا و ظاہر است کہ ضلال بقرآن مجید
 در صورت تصدیق و اتباع ممکن نیست بلکہ بیکے از سہ وجہ باشد یا با انکار آن، یا محال آن بغیر محل مع الافراق
 جملاً و یا بعصیان از مقتضائے آن، پس بچنان خطر و خوف سورہ خاتمہ بیکے از سہ وجہ خواهد بود کہ عقل ناقص
 آن منجر می گردد و آن یا انکار این مسئلہ است یا کجائی در آن بحمل بر حلول و اتحاد یا بعد از امتثال
 انقیاد بمقتضیات آن۔ زیرا کہ خود از قبیل علیات نیست، کہ عصیان در آن جاری شود پس مراد از نظر
 نقل بالضرورة همان نظر خواهد بود کہ برسبیل انکار و تحریف آن باشد، نہ آنکہ برسبیل تحقیق و التقان است کہ
 محل خوف سورہ خاتمہ ہمیں می تواند شد، و درین صورت ایقاع تشکیک در اعتراف بآن چنانچہ از صاحب رسالہ
 سابق گذشتہ و درین قسم مندرج خواهد شد، نہ آنکہ بعض اعزہ در مقام تحقیق و تائید ذکر گرداند

حکایت از شیخ عطاء اللہ کہ فرزند مولانا نور اللہ بودند و والد ایشان از جملہ خلفائے گرامی حضرت والد
 اند استماع نموده ام و بایمان مغلطہ ثبت آن نموده کہ شیخ مذکور از جناب حضرت والد تلقین نفی و اثبات
 می خواست موافق قاعدہ چشتیہ حضرت ایشان وعده می فرمودند، تا روزی در ایام اعتکاف از بعین
 رمضان شریف در مسجد قانون گویان بدہانہ برائے نماز زوال برخاستند و طہارت کردند و شیخ مذکور
 این خدمت بجا آورد در آن وقت ایقام وعده خواست فرمودند کہ چشم بند کردہ از من بشنو چون حضرت
 ایشان کلمہ لا اشرع کردند صوت منقطع گشت شیخ مذکور از حیرت چشم بکشا و دیدہ کہ از آن جناب نہ جسم است
 نہ اثر، از خوف چشم بر بست ہمراہ اثبات بدن مبارک ایشان پیدا گشت، دینر مرزا احمد بیگ پسر مرزا ستم بیگ
 از زبان مولانا سید ابوسعید بریلوی نقل کرد کہ وقتی بعد نماز صبح برائے استفاضہ توجہ در خلوت خانہ آنجا
 قدم نهادم، چہرہ را روشن دیدم و ازان حضرت اثرے نیافتم بجائے خود چشم بند کردہ نشتم بعد ساعتی بدن
 مبارک ایشان ہویدا گشت،

پس وصول بحقیقت توحید و فنا و زوال تعینات و رسوم چون آنجناب را بدین مرتبہ رسیدہ باشد،
 و دریافت سر توحید بما لا یوجد لبعامۃ الاولیاء میسر شدہ باشد، کلام ایشان بنظر عقل صرف تائید و تحقیق آن
 خواهد بود برائے اذہان قاصو نہ باین معنی کہ خود اعتماد در تصدیق آن بر نظر عقل و بر این عقلیہ نموده باشند،

بس ایراد این کلام و تعریض بایشان مبنی از کمال جهل و بے خبری است نعوذ بالله من علم لا ینفع
و جهل لا یرفع، بلکه ظاهر آنست که اظهار آن درین کسوت از امر و الهام الی باشد والله اعلم،

قال الشيخ فی کتابه المستفی بالتفهیمات الالهیه "لبرسم در داند که این تقریر را بمردم برسان، این فقیه
السنه شتی دار و بیک لسان ولی الله بن عبد الرحیم است، و بدیگرے انسان است، و بدیگرے حیوان و بدیگرے
نامی و بدیگرے جسم و بدیگرے جوهر و بلسان آخر هست است، و باعتبار آن لسان هم تجرم هم تجرم هم تجرم
هم فیل هم یغیر و هم غم، معلم اسماء بر آدم من بودم و آنچه بر نوح (علیه السلام) طوفان شد و سبب نصرت او
شد من بودم و آنچه بر ابراهیم (علیه السلام) گلزار گشت من بودم و توریت موسی (علیه السلام) من بودم
احیاء عیسی (علیه السلام) میت را من بودم و الحمد لله رب العلمین" انتہی۔ و از سامعان این مقال دریا
شد که ثانی الحال ارشاد فرمودند که همراه آن این معنی نیز الهام شد بود که عدم اظهار این تقریر موجب نوعی
از خبری خواهد بود فافهم،

قوله و نیز شیخ اوجده الدین کرمانی می فرماید بر طالب پوشیده نماند که بجز حفظ مقالات ارباب توحید و تخیل
معانی آن اکتفا کردن و آنرا مرتبه از مراتب کمال شمردن غایت خسران و ضایعیت حرامان است.

اقول هذا النقل من الطوازا الاول ومن التحریف الاول انچه مذکور است آن ازین کلام معلوم شد
تخیل معانی است نه تعقل و تیقین بمعانی، و آنچه مذکور است آنست که آن را فقط کمال شمردن نه آنکه آن را
وسیله تحقیق حقیقت و شهود گردانند یا تائیس از زبان مجربین نمایند و ظاهراً است که اکتفا بجز حفظ و ضبط مقاله
و تخیل معانی در جمیع مسائل حقه از هر علم مذکور است چه جائے این مسئلہ و آنچه مطلوب است تعقل و تیقین
معانی است از مقالات ارباب فن بکلیات و ضوابط پے بردن و از حسیض تقلید بذورہ تحقیق و ابقان
عروج نمودن و چون شیخ اوجده الدین کرمانی از ارباب توحید است و صاحب رساله بجز حفظ مقاله او
و تخیل معانی آن اکتفا کرده بلکه این تخیل هم بر وجه صحیح نموده و معنی تخیل را کما ینبغی تفسیح نموده پس این دم و طعن
خود او باشد،

قال المحقق الدوائی فی لوامع الاشراق "مراد بعلم نه حفظ اقوال متداوله مشهوره است، بل مراد تیقین
بمطالب حقیقی است خواه بنظر استدلال حاصل شود چنانچه طریق اهل نظر است که ایشان را علمی خوانند و خواه
بطریق تصفیہ و استکمال چنانچه شیعه اهل فقر است، و ایشان را اولیا و عرفا می نامند و نه رد و طائفه بحقیقت

حکماء و شرفاء و ہر دو طریق در نہایت وصول سر بہ ہم نائی بر آمد "إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ" و منہا
محققان ہر دو طریق صحیح خلاف نیست چنانچہ منقول است کہ شیخ عارف محقق مدق قدوة ارباب العیان
مفوءۃ اعیان الانسان، شیخ ابوسعید بن ابی الخیر را باقدوة حکماء متاخرین شیخ ابوعلی بن سینا صحبتے افتاد
بعد از انقضائے آن یکے گفت آنچہ اومید اندامی بنیم و دیگرے گفت آنچہ اومی بندہ امیدانیم، انتہی کلامہ۔
سوال و استنبصار از صاحب رسالہ باید پرسید کہ این جمع و تالیف کہ از ایشان بظہور رسید
درین رسالہ بنقل مسئلتین از کلام قوم سعی نمودہ بعقل است یا بے عقل اگر بعقل است پس تصرف کردن
درین مسائل بنظر عقل محل خوف سوء خاتمہ است اعاذنا اللہ سبحانہ و جمیع المسلمین من ذلک کما قال الجائی
و بحمد حفظ مقالات ارباب توحید و تخیل معافی آن اکتفا کردن خایت خسران و نہایت حیران است
کما قالہ ابوحد الدین الکرمائی و اگر بے عقل است فلا علاج ۵

لکل داء دواء يستطب به الا الحماقة اعيت من يداويها
لیکن ناظرین این رسالہ را باید کہ کلام اورا گوش کنند و بے عقل مجنون است و المجنون لا عاقل
لہ کما علیہ الفتوی فی علم الفقہ،

نکتہ اکنون نکتہ ذکر کنیم کہ رفع و سادس و شہات این مقام کند و سبیل حق ازان واضح گردد و ہی بندہ
قائده باید دانست کہ افضل انحاء علم و اصدق آن وحی است پس ہر طریقے کہ اشبہ باشد با و اصدق
باشد و مشابہت با وحی یا در مبادی طریق است یا در نفس طریق یا در آثار طریق، و این ہمہ متعاقب تلافیم
اند، پس ہر طریقے کہ مشابہ باشد بوحی در جمیع این وجوہ اصدق طرق بعدالوحی باشد، باز چون تامل کنیم معلوم شود
کہ غیر از طرق کشف طریقے اشبہ بوحی نیست، اما مشابہت او در مبادی پس زیرا کہ مراد از مبادی امورے
است کہ معدوحی می شود و این امور عند التفحص مجاہدات و ریاضات و موافقت احکام مرضیہ الہی است
از جمیع قوی چہ علمیہ و چہ علمیہ زیرا کہ در میان این ہر دو قوت ربطی نہادہ اند طبعی منشاء آن متفرع بودن
ہر دو است بر حال توجہ با زدند و مدخلیت حال توجہ تاثیر ما چون ہمہ قوی بزرگ عبادت و رضائے الہی
رنگین شوند و مناسب قویہ با حظیرۃ القدس پیدا نمایند، و امرے کہ منافی آن خطیرۃ است از جمیع قوی بر
طرف شود و مستعد تلقی علوم مرسمہ در آن موطن گردند کہ شان حظیرۃ القدس افاضۃ عامہ است بر ہر
مستعدے بحسب استعداد و ہمین است مبادی کشف چنانچہ بر عارف باحوال مکاشفین پوشیدہ

نست مگر آنکه وحی فرع انسلاخ اتم است نہ کشف روحی مبنی بر استعداد حسی و کسی است محاذ کشف و لهذا وحی اخص و اقل از کشف می باشد،

و اما مشابہت در نفس طریق پس زیر که بطریق وحی آن است کہ موجی الیہ خلع کند لباس نسج خود را کہ متلوث است بعلوم خارجیہ و عادات بشریہ و آن مزاجم حالات اتصال است پس تلقی نماید علی را از حظیرۃ القدس و باز بہ وظیفہ خود رجوع کند و ہمین است طریق کشف الاکبرہ در وحی چنانچہ امر موجی از حظیرۃ القدس می باشد بے محافظت طبقات سفلیہ بچنین کسوت معنوی او یا لفظی و معنوی ہر دو نیز از ان موطن قایم می شود و در کشف لباس لفظی و معنوی از مزاج استعداد مکشوف و علوم مخزونہ او پیدای شود و فرقہ دیگر است کہ باعث برافاضہ علوم در وحی اول و پیشتر ارادہ حظیرۃ القدس می باشد و بعد موجی الیہ را جراحہ می سازند و اصطناع می نمایند پس ہیج دقیقہ از علوم مقصودۃ الانزال فرو نمی گذارند و در کشف بیشتر سلسلہ حیاتی از جانب مکاشف می باشد و حظیرۃ القدس بنا بر علم فیض خود یا تعدد افاضہ علوم فقہی صلی قدر خود را استعداد مکاشف می ریزد و موم می بیند و تاق بیا رعیت و محتج می نماید و بر ہمیں جہت در ہمیں غالباً اعتقاد صوری ہم نمی باشد الاختلافاً ضعیفاً لا یواری و در کشفین اختلاف صوری اکثر می باشد و در آن مرتبہ ذہنی دلزد کہ بر غیر تحقیق تجرطن و واضح نمی شود و آفات است و اورا آثار طریق پس زیر اگر آثار وحی نزول سکینہ و تصدیق است بر عقل و غریبہ و فیضان اہتمام بر قلب و سر بیان متابعت در جوارح و استتبار بر کت در حامل وحی و تلک آثار الکشف بعینہا الا آنکہ وحی تصدیق است و غریبہ و مطاوعت ملزم بر غیر حامل نیز و در کشف چنین نیست و نیز در وحی تصدیق و غریبہ و مطاوعت در امور ظاہر می شود کہ از مقتضیات صورۃ صفیہ مبعوث الیہم است بخلاف کشف و لهذا انکار وحی کفر است و انکار کشف کفر نیست گو موجب عتاب شدید باشد قال اللہ تعالی فی الحدیث القدسی

مَنْ عَادَى لِي وَلِيَافَقْدَاذَنْتَهُ بِالْحَرْبِ

چون این قدر مہم بشد پس باید دانست کہ عموم ناس قابل وحی و کشف نیستند قال اللہ تعالی بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ اَنْ يُؤْتِيَ صُحُفًا مِّنْشَرَّةً كَلَّا بَلْ لَّا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ كَلَّا اِنَّهَا تَذَكُّرَةٌ فَن شَاءَ ذَكْرًا پس چون خداے تعالی ارادہ فرماید کہ علی را دینی آدم نازل کند بطریق وحی یا بطریق کشف از خاصان در گاہ خود و کہ در سالی لاتی این کار دانستہ بر می گریند قال اللہ تعالی اِنَّهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ دان علم را بر دل اوہی ریزد کما قال نَزَلَ بِهَ الرُّوحُ الْاَمِينُ عَلٰی قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ

و قلوب جماعه را بهمان نور منور ساخته و استعداد ایشان را ملو استعداد انبیاء و اولیاء نموده افکار ایشان را برقیح آن علم با عانت خود بر می گارد، و تفصیل این مضمون انام رازی در تفسیر کبریا تحت قوله تعالی المص کتاب انزل الیک فلا ینک فی صدرك خرج منه لتند ربهم و ذکر لی المؤمنین، بکلام مبسوط بیان نموده من طریق الجمله این طائفه برگزیده آن علم را بلسان متعارف اهل عقل تقریر می کنند و با فهم عوام قریب می گردانند تکمیلًا للنعمه و اتمامًا للرحمة - قال الله تعالی "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" ازین جا معلوم شد که سعی این جماعه در اقامت ذلّل و برابری بر علوم انبیاء و مکشوفات اولیاء از کسب سعادت و تحصیل اجر و نصرت دین الهی چه مرتبه دارد و ثواب ایشان هم دوش ثواب اتمه مجتهدین است، و مخالف ایشان مورد سخط و طرد الهی پس حکم صاحب رساله بضیاع عمر ایشان بر سر خطا است نفوذ بالذکر من ذالک،

تخصیص لما سبق باید دانست که کشف را اسوه حسنه است بوجی چنانچه وجی من حیث هو وجی تابع قواعد عقلی و مکتب از وی نیست؛ اما ورثه علوم وجی را که مجتهدین علماء اند باید که آن را بدلائل متعارفه مدلل سازند و تقریب با ذهان طالبان نمایند و از مواد انکار بودن اذهان عوام در نگاه دارند و سعی ایشان درین باب مشکور و ایشان در سعی خود ماجراند علی هذا القیاس کشف من حیث هو کشف تابع قواعد عقلیست اما تابعان و ورثه علوم مکاشفان را تقویت آن بدلائل عقلی ضروریست، و اگر مقدمات عقلیه مخالف کشف از کشف اولیاء الله واقع شود بقدر امکان لابد است از تطبیق بینهما و اگر ممکن نشود یا حواله بر اراده قائل کنند و حظ ایمان اجمالی بردارند چنانچه مذہب سلف است در متشابهات یا تاویل کنند تا ویل صحیح قریب الدلّه من الکلام، چنانچه مختار متأخرین است، لیکن این حکم حکم کشف اکابر اولیاء دکل و مسلمین است زیرا که رسیدن هر سالک بحظیره القدس ممکن نیست "أَلَيْطَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يَدْخُلَ جَنَّةَ كَعْبِيرٍ" ع مگر موثقه بخواب اندر شتر شد و تعیین این قسم از اهل کشف که حاملان علوم نبوت و ذاتان مناصب تبلیغ و رسالت اند آنست که متصف باشند بوفور علم ظاهر از ثریات و عقلیات و جامع باشند میان علم و کشف و شهود اتم و کامل و قادر باشند بر تاصیل اصول و تقنین قوانین و تفریع فروع در معارف ربانیه و سلوکیه و امر باشند بمعروف و ناهی از منکر، متقید بشرعیات ظاهر و باطنا و بشارات مشایخ کمال ایشان و اشارات جناب رسالت علیه الصلوٰه والسلام در مناسبات و واقعات بسوئے حقیقت طریق ایشان

رسیده باشد و نظر ایشان نافذ و عقیده ایشان صحیح، و قلب ایشان صافی، و قوه عاقله ایشان از شوب
تخیلات شعریه و واهیات رسمیه بری، و علوم ایشان منضبط و باقی؛

و پوشیده نیست بر کس که بر احوال علماء و اولیاء این امت مطلع است که ممتاز باین منقبت، و مشرف باین
شرف و مخصوص باین مرتبه درین امت مکرر بعد قرون ثلثه و طبقات مجتهدین سوائے این سر کس که اشاره
اجمالیه باصول علم ایشان و اختصاص هر یک بظائف از معارف در اوراق ماضیه مذکور شده و ادله شیخ اکبر
محی الدین بن العربی و ثانیهما شیخ المجدد احمد بن عبد الاحد سرهندی و ثالثهما شیخ الاعظم
ولی الله بن عبد الرحیم الدهلوی قدس اسرارهم و جمع بینهم "فی مقعده صدق عند ملیک مقید"
پس طالب خیر را باید که در تتبع کلام این بر سر ترجمان شریعت جهد بلیغ بکار برد، و عمل بمقتضائے آن لازم گردد
تصدیقاً للمعارف الالهیه و تحقیقاً بالمعارف السلوکیه که راه هدایت درین جزیره زمان منحصر در همین راه است؛
چنانچه از روی دلیل واضح کرده شد، و باید که کلام این بر سر کس راجع کند و اگر بظاہر اختلافی در خاطر او
راه یابد و از رفع آن اختلاف عاجز شود بر قصور خود حمل نماید و یقین بداند که در نفس الامر هیچ اختلاف
نیست تا متمثل شود و بمضمون "لا تضروا کتاب الله بعضه علی بعض فاما انزل کتاب الله یصدق
بعضه بعضاً" بما قال رسول الله صلی الله علیه و سلم، و در این جا شرح تبصره تمام شد،
(توضیح حقیقت مسئله و وحدۃ الوجود و اختلاف تعبیرات و غلطی صغار ساله و تطبیق عبارات مشایخ)

قوله المسئلة الاولی فی وحدۃ الوجود.

اقول اکثر آنچه درین مسئلتین از اهمات مسائل ذکر نموده منقول از کتب اصحاب مذاهب پس قدح در آن
معنی ندارد زیرا که نزدیک نایز از مسلمات است، و آنچه مقصود ما درین مقام است دو چیز است
اول تنبیه بر لغزش صاحب رساله در تقریر مطالب و مطلع ساختن بر مواقع غلط او و ثقل،

ثانی بیان برانفت مذممتی لغنی کل من المسلمین ویرا منائی موقوف است بر نقل کتب تصانیف مخالفین پس ضروری باشد که زیر هر مطلبی
مسئلتین مذکورانی از کلام مخالف این بزرگ صاحب نقل کنیم تا نیت فیما بین ما واضح می آید و اختلافی را که بر سر این چنین کرده باشیم در بین
تقریر مسئلتین از عهدہ تطبیق برآمده باشیم ان شاء الله تعالی و در مقام تطبیق بیش از چند نکته محتاج بیان نماند
قوله باید دانست که خلاصه مسئله وحدت وجود آنچه از مصنفات شیخ اکبر و متبعان ایشان منع شده است،
این است که اشیاء چه خارجی و چه ذنبیه و چه کلیه و چه جزئیه و چه جوهر و چه اعراض بالبداهت مشتعل اند بر چیزی

بأن چیزیکے از دیگرے در احکام و آثار مخصوصه در مواقع تحقق خود ممتاز اند و تعبیر از ان چیز گاہے بجاہیت و گاہے بتعینات، و گاہے بوجودات خاصہ فی غلغلہ ذمی فرماید کہ ما را بعلم الیقین کہ نہایت مرتبہ کشف مست معلوم شدہ کہ این ہمہ اشیاء چنانچہ در وجودات خاصہ خود ہا با ہم افتراق و امتیاز دارند چہنیں در امرے واحد کہ در حقیقت منشأ انتراع وجود بمعنی کون و حصول درین اشیاء و مبداء ترتب احکام و آثار اینہا ہما امر است اشتراک دارند پس او است کہ متعین شدہ است باین تعینات و مقید گشتہ است باین تعینات و ظاہر شدہ درین مظاہرہ ہے عمارات ناشی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمالیشیر۔

اقول فی المقام الاول فی هذا الكلام خلل من وجوه .

و جہ اول آنکہ میگوئیم مراد از اشیاء ذخیہ یا صور ذخیہ مست من حیث القیام بالنفس کہ مرتبہ علم است یا صور ذخیہ من حیث من حیث الحصول فی النفس کہ مرتبہ معلوم است و علی الشق الاول آن را در مقابلہ خارجیہ ذکر کردن صحت پذیرد کہ آن نیز از موجودات خارجیہ است و از کیفیات نفسانیہ کہ اقتدر فی موضعہ و علی الشق الثانی تمتعات مثل شریک باری و معدودہ مطلق و لا ممکن عام نیز داخل باشند زیرا کہ تصور است ذخیہ بآنہما متعلق میشود اذ لا حجر فی التصور فی متعلق بکل شیء پس لازم می آید کہ مشتمل باشد بر وجودات خاصہ و مشتمل باشد بر امر واحد کہ آن عین ذات بحت است علی تقریر ذریعہ یا وجود منبسط است علی ما ہو الحق المقرر فی کتب تقوم پس ذات بحت یا وجود منبسط مشترک شدہ در موجودات و معدومات و ممکنات و تمتعات پس لازم آمد کہ تمتعات معدوم مطلق را ثبوت نفس الامری باشند و ہذہ سفسطۃ محضۃ و الصوفیۃ براء عن القول بجا اما این مناقشہ مناقشہ سہل است و یندفع بتخصیص خارجیہ علی الشق الاول و الذہنیۃ علی الثانی و جثانی عین الیقین و حق الیقین را نہایت مرتبہ کشف گفتن غلطی است صریح زیرا کہ صوفیہ بعد از مرتبہ حق الیقین مختلف اند بعضی ازوے چہار مرتبہ را اثبات فی کنند حقیقۃ الیقین و حق الحقیقۃ و حقیقۃ الحق و مرتبہ را بچہ کہ حادثات را گنجائش ندارد کہ با ہو مشروح فی مکتوبات الشیخ ابراہیم المرادی آبادی و طائفہ حقیقۃ الیقین را مرتبہ شمرده اند و هو مختار الشیخ الاکبر قال فی کتاب المشاہدات و بعد ہذا حقیقۃ الیقین ظہور الانفعالات عن العبد الکلی مع غیبتہ عنہا فیہ بہ غیبا کثیرا و غلغله محققا و ہذہ غایۃ البراہق فالثلثۃ کنایۃ عن علم و عین و حق و الرابعۃ سینہ قال علیہ الصلوۃ والسلام
(۱) کہذا فی الاصل و کنذا فی النسخۃ الاسماعیلیۃ ۳ (۲) کذا فی الاصل ۴

لکل حق حقیقة فحقیقة ایمانک الی آخر الحدیث، فہذہ الحقیقة بہا یختبر العبد المحقق فی نفسہ فی دعاء فی معرفتہ حق الیقین فتأمل۔

وجہ ثالثاً کہ شترک در حصول و کون مصدری و ترتیب اثریانی الجملة کہ از ضروریات است و از مشتبہ گردانیدن با ضروری مستفاد می شود بے شبه موجب اشتراک در منشاء و مبداء است بالبداهۃ ایضاً پس مع هذا اگر موجب موجودیت آن منشاء و مبداء باشد پس متنبی بر کشف نماید بلکہ حکم عقل قطعی و یقینی شد و اگر موجب موجودیت آن نیست چنانکہ قوسے گمان می برند کہ آن منشاء و مبداء امر نسبی است غیر موجود و ہوا الاستناد الی الواجب پس تفریح متعین شدن و تمیید گشتن و ظاہر بودن مناسب نیست بلکہ عطف بود می باید کرد تا مفہوم گردد کہ این حکم نیز از جملہ مکشوفات است متفرع بر مکشوف دیگر بتفریع عقلی فکری۔

و فی المقام الثانی باید دانست کہ اشمال جمیع اشیاء بر وجودات خاصہ کہ بابہ الاختیار بعضی اشیاء از بعض است چنانکہ متفق علیہ است بین الشیخین، بچنان اشتراک جمیع اشیاء در امر واحد کہ مبداء ترتیب احکام و آثار آنهاست و اوست کہ متعین شدہ است باین تعینات و ظاہر شدہ درین مظاہر و قیود گشتہ باین تقیدات نیز متفق علیہ است بینما چنانچہ حضرت شیخ محمد در مکتوبات خود و سیوم از مکتوبات جلد ثالث می فرماید: آنچه در آخر کار بکرم و فضل مکشوف ساخته اند آنست کہ تعین اول مر حضرت ذات را تعالی و تقدس تعین حضرت وجود است کہ محیط ہمہ اشیاء و جامع جمیع اضداد است و خیر محض است و کثیر البرکۃ است پس انکار جہت جامعہ را در وجودات خاصہ نسبت کرد بچتر شیخ محمد و نسبت قصور بقیع در کلام ایشان است، و ازین جامعہ معلوم شد کہ در میان شیخین در وجود جہت جامعہ نزاع لفظی ہم نیست و اختلاف تغییری ہم نہ از اے اختلاف در امرے دیگر است و آن آنست کہ این جہت جامعہ در میان وجودات خاصہ با حضرت ذات بحت نسبت بس دقیق و لطیف دارد، قال العلامة الدوانی فی السؤد و الباء نسبتہ الاول الی الثانی ام جمیع النسب لا یشابہ ہاشی من النسب حق المشابہة ولا یباین ہاشی منها حق المابینة و کل ما یتل و یقال فی تقریب تلك النسبة الی الافہام فہو یتقید من وجہ اعنی انہ ۱۱۔ جمل علی انہ منطبق علی حقیقة الامر کان مبعداً و ان لوحظ من الوجه الذی بہ یناسبہ کان مقرباً پس شیخ اکبر تعبیر از ان نسبت بعینیت می کند و حضرت محمد و تعبیر از ان بعینیت نمی کنند و برائے مصلحت مامہ اغماص نظر ازین می فرمایند با وجود اعتراف بانکہ بعین اوست، زیرا کہ بہ نسبت اکثر افہام قاصر و تعبیر

بعینیت موہم خلاف مقصود می شود و ایشان درین اغماض نظر از جهت مقتضائے وقت مصیب اندر میرا که
 به سبب این تعبیر چه قدر ملاحظہ و زیادہ تفسیر بزمی صوفیہ می شوند و دہرہ انکار صانع را در صورت مسئلہ
 توحید فراموش نموده مبتدیان را تسویل می دهند و بانکار شرائع می کشند و حالانکہ مثل کسی کہ بدون تصحیح عقاید و تمیز
 اعمال و اخلاق بمسئلہ توحید می آویزد مثل مریم است کہ طبیب ویرامی فرماید کہ تریاق اعظم علاج تست وے
 رفته از جملہ اجزائے تریاق تنہا قرص الافاعی را بخورد و نداند کہ قرص الافاعی در حالت امتزاج با اجزائے دیگر نافع
 است و چون متضرر شود سرطن بہ طبیب نماید و نداند کہ طبیب تریاق فرمودہ بود نہ یک جزوے، اعاذنا اللہ
 من فطانتہ بتراء و مع ذالک در مخاطبات خواص اصحاب خود و محرمان اسرار خود سریان و احاطہ بہ حضرت
 ذات نسبت می کنند کما مر عن المکتوب لسابع والتسعين بعد المائتين من المجلد الاول "اعلم ان احاطة
 الحق سبحانه بالاشياء وسريان فيها" الى اخرها قال صاحب لحد الفاصل بين الحق والباطل
 معنى سريان اودر مراتب آنست کہ همان حضرت وجود دست کہ در جمیع مراتب ہویہ است در مرتبہ علو
 والوہیت بنفسہ محقق و موجود دست و در مراتب سفلیہ و امکانیہ ظہور نور اوست و پرتو کمال او در رنگ ظہور
 شخص در آئینہ ہائے متعددہ انتہی، و هذا بعينه معنى قول الشيخ الاكبر "فهو عين كل شئ في الظهور
 ما هو عين الاشياء في ذاتها بل هو هو والاشياء الاشياء" انتہی۔

قولہ وادست حقیقۃ الحقائق و ذات الہی تعالیٰ شانہ و این ہمہ تعینات و تقیدات ظہور و شیون و کمالات ذاتیہ
 وے اند و این ہمہ احکام و آثار مقتضیات ہمان شیون و کمالات اند

اقول درین کلام خلل چند ہست۔

اول آنکہ وجود مبسوط کہ ساری است در جمیع موجودات نزدیک صوفیہ مسمی حقیقۃ الحقائق نیست حالانکہ
 صاحب رسالہ در ذکر امر مشترک بین الوجودات الخاصۃ بآن تصریح کردہ۔ قال فی الفتوحات فی الباب
 السادس، المعلومات اربعة۔ الاول الحق تعالیٰ وهو الموصوف بالوجود المطلق لانه ليس معلولا
 لشيء ولا علتہ بل هو موجود بذاتہ الى اخرہ۔

و معلوہ ثان و هو الحقیقۃ الکلیۃ الہی للحق وللعالَم لا یتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحد و لا
 ولا بالقدر بل فی القدیم اذا وصف بہا قدیمہ و فی المحدث اذا وصف بہا محدثہ فان وجد شیء

عن غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لا تصاف الحق ببناء وان وجدنا نحن عن
عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة وهي في كل موجود بحقيقتها
فانها لا يقبل التجزى الم
ومعلوم ثالث وهو العالم كله.

ومعلوم رابع هو الانسان الخليفة الم
فمن علم هذه المعلومات فما بقي له معلوم أصلاً وقال في الباب الثاني في معرفة الالف واللام لما
كان الالف حظ الحق واللام حظ الانسان صارت الالف واللام للجنس فاذا ذكرت الالف واللام
ذكرت جميع الكون ومكونه

ثم قال وهذه كلها انواع وفصول للجنس الاعظم الذي ما فوقه جنس وهي حقيقة الحقائق الثالثة
القديمة في القديم لا في ذاتها والمحدث في المحدث لا في ذاتها وهي بالنظر اليها لا موجودة ولا معدومة
واذا لم يكن موجودة فلا يتصف بالقدم ولا بالحدث ولها ما يشاكلها من جهة قبولها للصور
لا من جهة قبولها للمحدث والقدم فان الذي يشبهها موجود وكل موجود اما محدث وهو المخلق واما
محدث اسم فاعل وهو الخالق ثم قال واعلى ما يشبهها من المحدثات الهباء الذي خلق فيه صور
العالم ثم النور انزل منه في الشبهة بها فان النور صورة في الهباء كما ان الهباء صورة فيه انتهى.
اقول فقولنا على ما يشبهها الهباء نص على انه لا يصح ان يراد بحقيقة الحقائق الوجود المنبسط لان
حقيقة الحقائق شاملة للحق القديم والمخلق المحدث والهباء الذي هو الوجود المنبسط اول المحدثات
كما قال في الباب السادس بدء الخلق الهباء وايضاً قال في كتاب الاذلية وقالت طائفة يقول هذا ذات
معنى وذلك المعنى يسمى حقيقة الحقائق وهي لا موجودة ولا معدومة ولا محدثة ولا قديمة لكنها
في القديم قديمة وفي المحدث محدثة بالجملة حقيقة الحقائق در مصطلحات صوفية نام اول الاول
است وانه موضوع بازاء وجود منبسط بلكه نام امرا جمالي ابهامي است كدراول تنزلات علمية انلياز يافته
ودر برشي عين ان شئ است واين وجود منبسط طلب است انما ظلال ان تنزل در عين قال الشيخ صدق الله
القولوى في مفتاح الغيب اعلم ان اول المراتب المعلومة والمسمات المنعوتة مرتبة الجمع والوجود
وقد يعبر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق وتحضر احدى الجمع ومقام الجمع ونحو ذلك ونسبة

حكمها واثرها الى ماهيتها من اسمها الحقائق الالهية والكونية كالوجود العام وام الكتاب ونحوها
نسبة الذكورة الى الانوثة

وجزئاني مراد ذات الالهى وكلام صاحب رساله يا مرتبه ذات است من حيث الاطلاق يا مرتبه الواسية
وعلى الثقلين وجوب منسبط را ذات الالهى كفتن باطل است اما على الشق الاول پس مرتبه ذات نزديك صوفيه
متعالى است از جميع متقاتلات بلکہ برتر است از انکہ بر وے حکم توان کرد چہ جائے خصوصاً و اشتراک
قال المحقق الجائى فى مقدمته نقد النصوص عينيت هويت حتى سبحانه اشاره است باطلاق او سبحانه باعبد
لا تعیش یعنی حضرت ذات بے تقید باعتبار یا عدم اعتبار این حضرت را غیب الغیب و بطن کل باطن و
هویت مطلقه نیز گویند و حتى سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لا یصح ان یحکم علیه بحکم او یعزف او
یضاف الیه نسبتاً ما من وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیه او اقتضاء ایجاد او صدور او و اثر او
تعلق علم منه بنفسه او غیره زیرا کہ این همه مقتضی تعین و تقید است و شک نیست در انکہ تعقل
ہر تعین مسبوق است بلا تعین انتہی۔ وقال الشيخ الكبير الصدرا لاین القونوی فی النصوص اعلم
ان الحق من حيث اطلاقه لا یصح ان یحکم علیه او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبتاً ما من
وحدة او وجوب وجود او مبدئیه او اقتضاء ایجاد او صدور او و اثر او تعلق علم منه بنفسه او غیره
لان کل ذلک یقتضی التعین والتقید ولا ینبغ فی الہی تعلق کل متعین یقتضی سبق لا تعین علیہ
وکل ما ذکرناه ینافی الاطلاق بل تصور الاطلاق الحق ینبغی فیہ ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا
بمعنی انه اطلاق ضمدہ تقید بل هو اطلاق عن الوحدة والکثرة المعلومین وعن الحصر الضیافی الثلاث
والتقید و فی الجمع بین کل ذلک او التنزه عنه فیصح فی حقہ کل ذلک حال تنزیہه عن الجمع فنسبة
کل ذلک الیہ وغیره و سلبہ عنه علی السواء لیس احد الامرین باولی من الاخر انتہی۔

وقال الشيخ الجدد احد السرمندى فی مکتوبہ فی تحریر مذهب الشيخ الاکبر و مذهبہ قدسنا
تعالى بسرهما الحمد لله الذى جعل الامکان مرآة للوجوب وصير العدم مظهر للوجود والوجود
والوجود وان كانا صفتی كما له سبحانه فهو تعالى وراءهما بل وراء جميع الاسماء والصفات و وراء
جميع الشیون والاعتبارات و وراء الظهور والبطون و وراء البروز والکھون و وراء التجلیات
والظهورات و وراء المکاشفات والمشاہدات و وراء کل محسوس ومعقول و وراء کل موحوم

و متخیل فہو سبحانہ و وراء الوداء ثمر و راء الوداء ثمر و راء الوداء

۵ چہ گویم باتو از مرغے نشانہ کہ با عنقا بود ہم آشیانہ
ز عنقا ہست نلمے پیش مردم ز مرغ ہم بود آن نام ہم گم۔ انتہی۔

و اما علی الشق الثانی پس زیر کہ مرتبہ الوہیت نزدیک صوفیہ متاخر است از مرتبہ ذات و غیر مرتبہ وجود
منبسط است قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب "والا لوهیة مرتبة للذات المقدسة ونسبتها اليها
كنسبة السلطنة الى السلطان والخلافة الى الخليفة والنبوة الى النبي يعقل التمييز بينهما حقيقة
وعلماً أي بين المرتبة وصاحبها من سلطان وخليفة وصاحبها وسوامها" وقال فی ذالک
الکتاب ایضاً "و معلوم ان الا لوهیة مرتبة مرتبطة بالمالوہ" انتہی۔

و قال الشیخ الکبیر فی الفتوحات فی اعتقاد اہل الاختصاص ایتہ مشابہتین الحق الواجب الوجود
بذاتہ و بین الممكن وان کان واجباً عند من یعقل بذالک لاقتضاء الذات او لاقتضاء العلم الی
ان قال ولا یصح ان یجتمع الحق والخلق فی وجہ ابد من حیث الذات لکن من حیث ان ہذہ الذات
منعوتہ بالا لوهیة فہذا حکم اخر یستقل العقل بادر کہ وکل ما یستقل بادر کہ یمكن ان یتقدم
العلم بہ علی شہود ذات الحق ثابۃ عن ہذا حکم فان شہود ما یتقدم علی العلم بہا بل شہد
ولا یعلم کما ان الا لوهیة یعلم ولا یشہد ای اخرہ و قال فی الفتوحات ایضاً "الا لوهیة مرتبة
للذات فلا یتحققا الا اللہ فطلب مستحقها ما هو طلبها و المالوہ یطلبها و ہی تطلبہ و الذات
عنہ عن کل شیء" و قال فی الفتوحات ایضاً "الدائرة مطلقہ مرتبطة بالنقطة والنقطة مطلقہ
لیست مرتبطة بالدائرة نقطة الدائرة مرتبطة بالدائرة کذلک الذات المطلقہ لیست مرتبطة
بک والوہیة الذات مرتبطة بالمالوہ کنقطة الدائرة" انتہی۔

قولہ قال بعض الصوفیۃ ذات مقدس خود را بصور مختلف ظاہری سازد و در ہر صورتے شیون
وصفات خود را کہ در مرتبہ تعین اول و ثانی دیدہ و دانستہ است ظاہری کند و ہر ویدای سازد۔

قول این ظہور و اظہار صحیح است لیکن بوجہیکہ اشتراک و تعدد ظہور و راجع نہ بذات باشد بے
اسطہ بلکہ بظہل او و صادر اول از وہمیں است مذہب شیخ محمد دینز قال فی المکتوب الستین من
لجلد الثالث "سبحان من لا یعتری فی ذاتہ ولا فی صفاتہ ولا فی اسمائہ" بحدوث الا کسوان

وفي المكتوب التاسع والثمانين منه وانچه اين فقير از اطلاقات اليشان معنى همه اوست في فهم آنست
 كه اين همه جزئيات متفرق حادث ظهوريك ذات اند تعالى وتقدس در رنگ آنكه صورت آيد مثلاً در مآي
 متعدده منعكس گردد و ظهور آنجا پيدا كند گويند همه اوست يعنى اين همه صور كه در مآي متعده نمود
 پيدا كرده است ظهوريك ذات زيدا است آنجا كه دم جزئيت واتحاد است و كدام حلول وتلون ذات
 زيدا وجود اين همه صور بر صرافت حالت اصلي خود است و اين صور در وسع نيتج افروده است و نيتج
 كاسته آنجا كه ذات زيدا است اين صور را آنجا نامى و نشانه نيتج، تا بوسه نسبت از نسب جزئيت
 واتحاد وحلول و سر بيان پيدا كنند نيز الان كما كان را اينجا بايد جست چه در مرتبه كه اوست تعالى چنانچه
 عالم را پيش از ظهور آنجا گنجائش نبود بعد از ظهور همه آنجا گنجائش نباشد فلا جرم يكون الان كما كان.
 قوله و سر درين آنست كه نمي خواهد كه غير او وجود و توالع وجود متصف شود و بمقتضاي غيرت وحدت
 و واحديت مي خواهد كه صفات و افعال و آثار همه بوسه منسوب گردند و همه وسه را باشند تا غير او را
 دوست ندارند و بغير او محتاج نگردند.

هـ غيرتش غير در جهان نگذاشت لاجرم عين جمله اشيا شده
 اقول اين كلام درين مقام از شعريات است و مع ذالك شتمل بر مسامحات ليكن چون نقل از كلام
 غير است ما را با صاحب رساله درينجا تعرض نيت.

(نكته) اما نكته بيان كنم و آن آنست كه مراد از غير يا غير من جميع الوجوه است يا غير من وجه.
 و على الشق الاول پس در آن مرتبه حرف غيريت نيت زيرا كه شهودا اشيا را اجمالاً در مرتبه وحدت تفصيلاً
 در مرتبه واحديت بآن طريقه است كه آنها از لوازم و شيون ذات باشند نه غير ذات و تعدد و كثرت در
 آن مرتبه مستهلك است.

قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب "فشهود الحق سبحانه في ذاته الاعيان الثابتة التي هي معلومة
 و مخلوقات عبارة عن رويته في حضرة علمه الذاتي من حيث عدم مغايرة علمه ما يستلزمه من الحقائق
 اللازمة لوجوده التي هي اسماءه الذاتية الى آخر ما قال" ثم قال وهذا شهود الهي على ذاتي
 شهود المفصل في الحمل والكثير في الواحد والنحلة وثمرها وسعها وما يتبعها في النواة
 الواحدة وكلها معدومة لانفسها غير موجبة كثرة وجودي في ذات ربها سبحانه انتهي.

علی الشق الثانی پس غیر بآن معنی متصف بوجود و توابع وجود البته هست اگر چه وجود ظلی باشد قال
 فی مفتاح الغیب فالعالَمون و المُحجَّبون یرون الحق من وراء حجاب الحق المذكور و امثالها
 لکن لا بحسبها و لا بحسب الحق فیظنون ان متعلق علمهم و رؤیتهم انا هو هذا الحقائق
 و صورها و ان الحق غیر مرئی لهم و لا معلوم الا علما اجلیا من کونه مستند هم فی وجود هم
 و انه واحد لما یلزم من المفاسد لم یکن کذا الا و نحوه هذا من احکام التنزیه اللازمة لهذا
 التوجید و طائفة اخرى وقفت فی مقابلة هؤلاء فغلب علیهم ادرا الحق فی کل حقیقة لکن علی
 وجه غلب علیهم فی الحق سبحانه علی امره فذهلوا عن کون الاشياء بمجالیة تعالی و انه الظاهر فیها
 وحدة فنقول الغیر و لم یقر و بسوی الحق تعالی الظاهر و اذا سالوا عن التعددات المدركة
 سببها لم یعرفوا ما هو و لا کیف هو و لم یستطیعوا جوابا و اما الکمال المتکونون فشاهد
 و الحق ظاهرا من حیث الوجود و الحقائق کلیها مجالی و مظاهر ثم قال بعد کلام طویل
 و هؤلاء هم الذین شهدوا الحق حق الشهود و عرفوه حق المعرفة ثم قال و اهل
 هذا المقام لا ینفون العالم علی نحو ما ینفی اهل الشهود و الحال و لا یثبتونه علی نحو
 اثبات اهل الحجاب مع اعترافهم بالحق سبحانه و العالم و تمیز هم بین الحق و مساواه
 ثم قال هو خلق و حق و تمیز غیر ما تصور عقل من صور التمیز اشتی.

قوله پس شیء را باعتبار تلبس بتعینات و تقیدات و ترتب احکام و آثار مختصه چنانچه بایک دیگر غیریت
 واقعی است یا مرتبه اطلاق ذات مقدس نیز غیریت نفس الامر می ست و با قطع نظر از این تعینات چنانچه
 اشارات با مرتبه اطلاق ذات تعالی و تقدس عینیة محض است با هم نیز اتحاد صرف است و مولانا در مسمیة
 ابیات ۴۰ چونکه نیز نگلی اسیر رنگ شد موسی باموسی در جنگ شد
 چون نیز نگلی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارنداشتی.

اقول این مطلب فی نفسه صحیح است لیکن صاحب رساله را در تقریر آن دو جهال غرض پیش آمده.
 اول آنکه مرتبه اطلاق محتمل دو معنی است، معنی اول مرتبه تجرد از مظاهیر و شیون و درین مرتبه ذات مقرر
 است بقیة اطلاق و معنی ثانی مرتبه که از قید اطلاق نیز مطلق باشد و این مرتبه متحد است با جمیع موجودات
 چنانچه شیخ اکبر در معلومات اربعه بآن تصریح کرده و از کلام صاحب رساله مرتبه اول متناد می شود

زیر که قطع نظر از تعینات و تقیدات و ترتب احکام و آثار مخصوصه در آن مرتبه است و مرتبه ثانیه متعالی است از نظر قطع نظر چنانچه در مرتبه لایشرط شی و مرتبه که مورد اعتبار است ثلثه است در منطق مبین است پس کلام صاحب هزار ساله علی الاطلاق و تبادره صحیح نباشد.

و دویم آنکه آیات مولوی روم را بطریق استشهدا برین مدعا آوردن معنی ندارد زیرا که بیت اول اشاره است بمشاهد مجویین و بیت ثانی اشاره است بمشاهده مغلوبین و مشاهده کمل متکلمین از مضمون بیتین متعالی است آنجا آشتی و جنگ هر دو متحقق است بوجهی و هر دو مرتفع است بوجه آخر و از مجموع بیتین اگر چه تحقق هر دو توان گرفت لیکن ارتفاع هر دو بے ملاحظه تنافی گرفته نمی شود و اینجا عبارت مفتاح الغیب را در تفصیل شهوایان هر سه طائفه که سابق منقول شده مطالعه باید نمود و بعد از آن بکلمه و کلام بسبب باید کشود و این جافانده جلیله ذکر کنیم که صاحب رساله را درین مقام از آن فائده غفلت واقع شده.

فائده جلیله و آن آنست که قطع نظر از تعینات موجب حکم بعینیت اشیاء با مرتبه وجود منبسط است اما اثر اطلاق ذات او تعالی پس وجود منبسط را بان مرتبه نسبتی است بس دقیق تغییر از آن بعینیت مختار شیخ اکبر است و تغییر از آن لطیف مختار شیخ محمد دود و نفس الامر هر دو تعبیر صحیح است چنانکه وجوه سبع عینیت من بعد مذکور نموده ایم. در مسئله ثانیه واضح خواهد شد پس اشیاء را با مرتبه اطلاق عینیت محض دانستن که وجهی از وجوه غیرت را متحمل نباشد کما یفصح عنه لفظ المحض قصور عظیم است، فلینبذ له.

قوله و اما ذات مطلقه پس در مرتبه ظهور و تلبس بقینات عین اشیاء است چنانچه در مرتبه بطون و اطلاق غیر اینها. اقول درین کلام نیز قصور است زیرا که اشیاء را در مرتبه بطون و اطلاق دو اعتبار است اول باعتبار تعینات آن اشیاء و باین اعتبار غیر ذات اند و ثانی اعتبار اندراج آنها در وحدت ذات و باین اعتبار عین ذات اند پس حکم بغیرت علی الاطلاق غیر صحیح است و این جانیز کلام شیخ اکبر را در مفتاح الغیب بیان شهود حق اعیان ثابته را یابید کرد و در قول او و هذا شهود الی ذاتی الی قوله غیر موجه کثرت وجودیت فی ذات ربا سبحانه غور باید نمود، قال القیصری فی مقدمه شرحه للفصوص اعلعن الاسماء الالهیه صوراً معقولة فی علمه تعالی لانها لاجبذاته لذاته واسماء وصفاته وتلك الصور العلمیه من حیث انها عین الذات المتجلیة تعین خاص و نسبت متعینه هی المسماة بالاعیان الثابته سواء كانت کلیة او جزئیة فی اصطلاح اهل الله و قال ایضا الاعیان من حیث تعیناتها العدمیه و امتیازها

من الوجود المطلق راجع الى العدم وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود،
قوله وهذا معنى قول الشيخ الأكبر في الفتوحات "الرب حق والعبد حق. فما ادري من المكلف"
 وقوله "الحق المنزه هو الخلق المشبه" وقوله سبحانه الذي خلق الاشياء وهو عينها وقوله فهو عين
 ما بطن وعين ما ظهر ما اثر سواه غيره وما اثر من يبطن عنه سواه وهو المسمى باسعيد الخراز وغير
 ذلك من اسماء المحدثات انتهى. ولا خفاء في كون ظاهر هذه الاقوال موحشاً جداً لكن مراده
 ما ذكرنا كما يدل عليه قوله في الفتوحات على ما ذكره المحقق الجامي في شرح المعاني فهو عين كل شيء
 في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء

اقول لو كان معنى كلام الشيخ الأكبر ما ذكره وكان بناءه على تفاوت المراتب واتحاد الاشياء معه
 في مرتبة والتغاير بينه وبينها في مرتبة اخرى يلزم تشتت الضمائر واضطراب الكلام كما
 لا يخفى على الماهر باساليب بل التحقيق عن مراد الشيخ من هذه الكلمات احد الامرين اما
 مرتبة الجمع المتصفة بالاحكام المتضادة قال الشيخ عبد الكريم الحلي في مراتب الوجود المرتبة
 الثالثة من مراتب الوجود المعبر عنها بالواحدة ومنه انشاء الكثرة بذاته وفيها تنعدم وتلاشي
 نهاية لانها ذات قابلة للبطون والظهور يصديق عليها كل واحد من هاتين النسبتين وفيها
 تظهر الاسماء والصفات وجميع المظاهر الالهية بالشان الذاتي لا يشعر ونها فيكون فيها
 كل واحد من الثاني ولهذا سمي المحققون هذه المرتبة بالغير وبمنشاء السوى وبحضرة الجمع والوجود
 وبحضرة الاسماء والصفات انتهى. او مرتبة الاطلاق بالمعنى الثاني كما اشرنا اليه قال
 القيصيري في مقدمة شرحه للفصوص الوجود من حيث هو هو اي لا بشرط شيء غير مقيد بالاطلاق
 والتقيد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير
 بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته المبهمة عليها بقوله تعالى "رَفَعَ الدَّرَجَاتِ وَالْعُشْرِ"
 فيصير مطلقاً ومقيداً وكليةً وجزئيةً وعماماً وخاصاً وواحداً وكثيراً من غير حصول التغير
 في ذاته وحقيقته

وقال الشيخ عبد الكريم في خطبة الانسان الكامل حقيقة الوجود المطلق عين هوية المسمى الحق
 والخلق وقال في اخر الباب الاول منه لهذا الجوهر صان الازل والابد وله صنفان الحق

والخلق وله اسماء الرب والعبد وله حكان الوجوب والامكان انتهى.
وقال الصدر الشيرازي في بعض رسائله وهذا هو الوجود المطلق حقيقة الواجب عند الصفة
يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية بعدهم الامتياز بين موجود وموجود
الاعتبار انتهى.

قال العراقي في اللمعات في اللغة الاولى اشتقاق عاشق ومعشوق از عشق است وعشق در
مقر غير خود از تعين منزله است، ودر حريم عين خود از ظهور و بطون مقدس انتهى.
قال المحقق الجائي في اشعة اللمعات في شرح قوله في المقدمة ايمائے كرده مي آيد بحقيقة منزله از
تعين كه ان حقيقت موضوع مسائل اين علم است و مراد از تنزيه ان از تعين است كه باو يهيج
نوع خصوصيت از وجوب وامكان و ما يتبعهما من الصفات والاحكام لمحوظ نباشد ثم قال برزاد
بكسوت معشوق يعني واجب تعالى وتلكه ان حقيقت مطلقة با سمار ونسب الهى اعتبار كرده شود وعاشق يعني
مكن وقتي كه تجلى در بصورت ممكنات علما و عيناً اعتبار كرده شود انتهى.

نكته ثم ههنا نكتة يجب تنبيه لها، وهي ان الشيخ الاكبر كما انه من كبار علماء الصوفية
وحكامهم المحققين كذلك هو من اصحاب الاحوال والمقامات فربما يوقف في موقف غلغلين
في تلبس في احكامهم ويرى رأيهم ويتزمل برؤية الحق عين رؤيته الخلق، ثم يرجع الى مقام
التكليم ويعطى كل ذي حق حقه فهذا توجيه صحيح لكلماته الموحشة وقد ذكرهنا ما قال
الشيخ الكبير في مفتاح الغيب وطائفة اخرى اوقفت في مقابلة هؤلاء المعجزة في قلب
عليهم ادراك الحق في كل حقيقة الى قوله ولم يستطعوا جواباً، وما ينبغي ان يعلم ان شهاده
على ما ذكره بقول الشيخ الاكبر في الفتوحات غير صحيح، لان المراد بقوله فهو عين كل شيء اما الله
في مرتبة الادراك بالمعنى الاول المتبادر من كلام صاحب الرسالة والحكم عليه بالعين باعتبار
الظهور رجوع للنقيضين فان الاشياء مغايرة لتلك المرتبة بالغيرية للنفس الامرية كما صرح
به صاحب الرسالة، واما الذات باعتبار التلبس بالتعينات والتقييدات والحكم عليه بالمغايرة بها
للأشياء في ذاتها لم يلبسها بالغيرية كما كتب صاحب الرسالة في الحاشية تهافت صريح،
فهذا القول في الفتوحات اعدل شاهد على ان المراد احداً الامر من الذين ذكرناهما فافهم.

قوله و تصور ظهور ذات مطلق درین مظاهر و تطویر او باین اطوار چنانچه برین طائفه علیه مکشوف شده و ایشان بیاد
آن فرموده اند این است که او سبحانه و تعالی عین وجود صرف و هستی مطلق است،
اقول همین است مذہب حضرت ماحمد ذوالفیل فی المکتوب الرابع والثلاثین من الجلد الاول معلوم
فرزندی اعز می باد که حقیقت حتی سبحانه وجود صرف است که امری دیگر بآن انضمام نیافته است و آن وجود تعالی
منشاء هر خیر و کمال است و مبدا هر حسن و جمال و خیریت حقیقی و لمبطلی است که ترکیب اصلا بآن راه نیافته است
لاذینا ولا خارجا و بحسب حقیقت متمتع التصور است و محمول است بر ذات تعالی مواطاة لا اشتقاقا هر چند
نسبت محل را نیز در آن موطن فی الحقیقت گنجایش نیست زیرا که جمیع نسب در آنجا ساقط گشته اند و وجود یک
عام و مشترک است از ظلال آن وجود خاص است تعالی و تقدس و این ظل محمول است بر ذات تعالی
و تقدس و بر اشیا بر سبیل تشکیک اشتقاقا لا مواطاة و مراد از آن ظل ظهور حضرت وجود دست تعالی در مرتب
ترات و از افراد آن ظل اولی و اقدم و اشرف فردی است که محمول بر ذات است تعالی اشتقاقا پس در
مرتبه اصالت الله تعالی وجود توان گفت نه الله تعالی موجود و در مرتبه آن ظل الله موجود صادق است نه الله
وجود و چون حکماء و طائفه از صوفیه که بعینیت وجود قائل گشته اند و بحقیقت این فرق اطلاع نیافته و ظل را
از اصل جدا ساخته اشتقاق و حمل مواطاة هر دو در یک مرتبه اثبات نموده اند و در تصحیح حمل اشتقاق محتاج
بتمحل و تکلف گشته و الحق ما حقیقه بالهام الله سبحانه و این اصالت و ظلیت در رنگ اصالت و ظلیت یک
صفات حقیقیه است زیرا که در مرتبه اصالت که موطن اجمال است و غیب الغیب حمل این صفات بطریق مواطاة
است نه بطریق اشتقاق توان گفت الله تعالی علم نمی توان گفت الله تعالی عالم زیرا که حمل اشتقاق را از حصول
مغایرت چاره نبود و لو باعتبار و هو مفقود فی ذلک الموطن را بسا اذ التغایر لا یکون الا فی المراتب الظلیة
و لا ظلیة ثمر لانه فوق التعین الاول بسا حل لان النسب ملحوظة بطریق الاجمال فی ذلک
التعین و لا ملاحظه لشی من الاشياء بوجه من الوجوه فی ذلک الموطن و در مرتبه ظلیت که تفصیل آن
اجمال است حمل اشتقاق صادق است نه حمل مواطاة لیکن عینیت این صفات در آن مرتبه فرع عینیت است
تعالی که مبدا هر خیر و کمال و منشاء هر حسن و جمال است و این فقیر در کتب و رسائل خود هر جانفی عینیت وجود
کرده است مراد از آن وجود ظلی باید داشت که مصحح حمل اشتقاق است و این وجود ظلی نیز مبدا آثار خیر
است پس ما میبایست که بان وجود متصف گردند و هر مرتبه از مراتب موجودات خارجیه خواهند بود و فافهم

فانه ينفعك في كثير من المواقف، پس صفات حقيقه نیز موجودات خارجیه باشند نیز در خارج موجود اند
وقال في المکتوب السابع والتسعين بعد المائتين، أعلم ان لكل مرتبة من مراتب تنزل الوجود
سبحانه اسما مختصا بها واحكاما لا توجد الا فيها، وروايت ان ابن مکتوب فرموده اندا علم ان احاطة
الحق سبحانه بالاشياء وسريانه فيه الحق بالجملة بودن ذات حضرت حق عین وجود امرست متفق علی
بین الشیخین لا اختلاف بینهما فی ذالک، و اگر سائل اینجا سوال کند و گوید که در واضح
بسیار حضرت مجید و بخلاف این فال اندا از جمله در مکتوب دویم از جلد ثانی
می فرمایند که حل این اشکال آنچه برین فیه ظاهر ساخته اند آنست که حضرت حق سبحانه و تعالی
بذات خود موجود است نه بوجود عین باشد آن وجود یا زائد

و در مکتوب اول از همین جلد می فرمایند و الوجود واجب الوجود ان کا ناصفته کمال له سبحانه فهو تعالی و راءهما
بل و راء جمیع الاسماء والصفات و راء جمیع الشیون والاعتبارات، وقال فی المکتوب الثالث منه،
فان ذات تعالی موجود بذاته لا بالوجود عینا کان او زائدا، وقال فی المکتوب الستين بعد المائتين،
وانک گفته لیس و راءه الا العدم المحض، زیرا که بعد از تمامی مراتب وجود خارجی وجود علی حصول عدم
است که نقیض اوست ذات الله سبحانه و راء این وجود و عدم است، همچنانکه عدم را آنجا راه نیست
وجود را نیز گنجایش نه زیرا که وجودی که عدم بمناقضت او برپا باشد چه شایان آنحضرت است حل
سلطان اگر اطلاق وجود در آن مرتبه کنیم از تنگی عبارت وجودی خواهد بود که عدم را باو مجال بمناقضت نباشد
و آنچه این فقره در بعض مکاتیب خود نوشته است که حقیقت حق سبحانه وجود محض است از انارسانی خود دور
است بحقیقت این معامله و ازین قبیل است بعضی ازین معارف که در توحید وجودی و غیر آن نوشته
شد مرسس عدم اطلاع بوده است بحقیقت کار چون از حقیقت کار آگاه ساختند از آنچه در ابتدا در
نوشته و گفته نادم و مستغفر گشت استغفر الله و اتوب الیه من جمیع ما کره الله سبحانه و تعالی و در مکتوب خود
و سیوم از جلد ثالث می فرمایند و آنچه در آخر بکرم و فضل مکتوف ساختند آن است که تعیین اول مر حضرت
ذات را تعالی و تقدس تعیین حضرت وجود است که محیط همه اشیاء است و جامع جمیع امتداد است و غیر محض
و کثیر البرکه است که اکثر مشایخ این طائفه علیه آرا عین ذات گفته اند تعالی و منع زیادتی آن بر ذات
نموده سبحانه غایت وقت و لطافت دارد که چشم هم کس او را نمی تواند دریافت و از اصل نمی تواند جدا ساخت

لہذا تعین بودن اور دین مدت مختفی ماند و از متعین متمیز نگشت و جم غفیر آن را بخداے پرستیدند و معبود
مطلوب ماوراء آن بطلیدند و مبداء آثار خارجی اور داشتند و مکنون خواویشی و لومی اور انکاشتند و این
تمیز حق از مادی حق و دوسلے بود کہ برائے این مسکین در پس ماندہ ذخیرہ داشتہ بودند و این نفی مشارکت
غیر معبود بمعبود سبحانہ اولش ماندہ بود از انبیا علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کہ برائے این زلزلہ بردارشان نگاہ داشتہ
الحمد للہ الذی ہدانا لهذا و کنا لنهتدی لولا ان ہدانا اللہ لقد جاترسل ربنا بالحق۔

و نیز در مکتوب صد و بست و دویم از ان جلد می فرمایند و این فقیر در رسائل خود تحقیق کردہ است کہ حضرت حق سبحا
و تعالی بذات خود موجود است، نہ بوجود همچنین صفات ثمانیہ او سبحانہ و تعالی بذات واجب موجود اند جل شانہ نہ
بوجود کہ وجود بلکہ وجوب بلایز در آن مرتبہ گنجائش نیست کہ وجوب و وجود ہر دو از اعتبارات است انتہی۔ الی
غیر ذالک من مکاتیبہ۔

جواب گوئیم تطبیق بین کلامیہ نیز مستفاد از کلام اوست زیرا کہ ایشان ہر جا کہ نفی عینیت وجود کردہ اند
مراد از ان وجود منبسط را داشته اند کہ ظلمہ است از اظلال ذات بحت و ہر جا کہ قائل بعینیت آن یا ذات
شدہ اند مراد از ان وجودے راجعی دارند کہ عدم را باو محال نقاضت نباشد، و هذا ان المعینان معا
صرح بہما فی کلامہ کما لا یخفی علی من راجع الی ما نقلناہ و الی ما ترکنا من مکاتیبہ و سیاقی لذلک
زیادۃ توضیح و دلیل برین مدعا آنست کہ نزدیک ایشان ہم موجودیت ذات بخودی خود است یعنی او
تعالی بذات خود و نشاء انترزع وجود مصدری اعتباری است پس لاجرم عین وجود بخودی خود وجود
باشد و لہذا در الشیخ المجد و حیث کفانا مؤنثہ التطبيق فقال و این فقیر در کتب و رسائل خود ہر جا کہ نفی
عینیت وجود کردہ است مراد از ان وجود ظلی باید داشت کہ مصحح حمل اشتقاق است و این وجود ظلی
نیز مبداء آثار خارجیا است الخ فقد صرح بالامر الاول و اگر اطلاق وجود در آن مرتبہ کنیم از تنگی عبارت
وجودے خواہد بود کہ عدم باو محال نقاضت نباشد، فقد صرح بالامر الثاني، و حال حضرت ایشان را بر اتمام نفی
عینیت این وجود آنست کہ در بادی نظر امرے کہ بہ سبب انضمام آن بہاہیات احکام و آثار مترتب می شوند
ہمیں وجود است، و امریکہ بلا واسطہ در جمیع موجودات ساری و جمیع ذوات عالم محیط است، ہمیں وجود
است پس در نفی عینیت آن بحضرت ذات مبالغہ می فرمایند و ادراک او تعالی آنحضرت را معری از بن وجود
بخود مخصوص می دانند و بان اہتمام می نمایند۔

فائدہ باید دانست کہ وجود را در محاورات بر چهار معنی اطلاق کرده می شود۔

اول معنی مصدری یعنی کون و حصول کہ مفهوم انتزاعی و معقول ثانوی است و این معنی قابل آن نیست کہ بگوید کہ وجود باین معنی مبدا المبادی است پس ہر کہ از کلام صوفیہ این معنی را فہم کند جاہل با اصطلاح ایشان است
دویم اطلاق وجود دبر وجود خاص ہر شیئی یعنی حقیقت خاصہ و سے ازان جہت کہ مرتب الاحکام و الاثار باشد
و باین معنی شیخ اشعری فرمودہ کہ وجود ہر شیئی عین ذات و سے است، و حکیم و صوفی بایشعری در واجب موافق اند و اہل حق در قول خود کہ حقائق اشیاء ثابتہ و العلم بہا متحقق این معنی را ارادہ کردہ اند زیرا کہ حقائق اشیاء درین قول عبارت از ہویات خارجیہ است کہ مرتبہ الاحکام و الاثار اند۔

سیوم اطلاق وجود دبر وجود منبسط کہ صوفیہ آن را نفس رحمانی گویند و آن صادر اول است بطریق ابتداء از اول الاوائل زیر کہ بقید انبساط مقید است اما باعتبار صواد دیگر کہ در تحت و سے است پس وجود مطلق است لا بشرط شیئی و شمول و سے موجودات خاصہ را مثل شمول کلی مرتبہ نیات را نیست زیرا کہ وہی متحصل و متفرع بالفعل است و طبیعت کلیہ مبہم نیست بلکہ شمول و سے از باب انبساط فیریل محمول الکیفیت است و برائے تقسیم و تقریب ذہن بطریق تمثیل توان گفت کہ مثل شمول نفس انسانی ہست بسبب مرور بر بخارج و حروف و کلمات ملفوظہ را، و لہذا ویر نفس رحمانی گویند و مثل شمول خط اسودست و حروف و کلمات مکتوبہ را و شمول حدید مر اسلحہ را و شمول قطن مر ثیاب را الی غیر ذلک من الامثال۔ و چون صدور ابتدائی کہ مادہ و مدت در انجا نیست بمنزلہ تفصیل اجمال، و ظہور شیئی در مرتبہ ثانیہ خود است بعض صوفیہ در عبارات بطریق تسامح این مرتبہ را از اول الاوائل ممتاز نمیکند و احکام این مرتبہ بر اول الاوائل محمول می سازند مثل آنکہ گویند طولی و عرضی الذراری و حقیقتہ سبحانہ ہوا الوجود المطلق لکن برہان قائم است کہ سران و اطلاق لا بشرط شیئی وجود منبسط را ملا واسطہ است و اول الاوائل را بواسطہ و سے است زیرا کہ اول الاوائل متعالی ہست اند آنکہ هیچ حکمہ در و سے ملحوظ شود و حضرت شیخ محمد ہر جانی عینیت وجود می کند ہمین معنی را مراد می دانند، چہدم۔ اطلاق وجود بر اول الاوائل یعنی الوجود الحق الحق الحق کہ در و سے هیچ ثبوت ماہیت نباشد زیرا کہ ہر ماہیت کہ باشد در مرتبہ خود موجودست و نہ معدوم، کما بین فی موضعہ پس چیزے کہ بسبب و سے ترتب احکام و آثار شود، اگر و سے ہم ماہیت باشد، هیچ جز موجود نشود پس بضرورت معلوم شد کہ در اینجا چیزے ہست کہ مطلقا ماہیت نیست، لہذا حکیم می گوید لا ماہیتہ للواجب سوی الوجود پس وجود باین معنی اول الاوائل

و مبداء المبادی باشد و مصطلح صوفیه بوجود مطلق و ذات مطلق و احدیه مطلقه و عنایت همینه معنی است
و در حقیقت منشاء انزعاف مفهوم کون و حصول و مبداء ترتب احکام و آثار همین معنی است زیرا که وے فعل
محض است و ما سوائے وے فی الجملة بالقوة است چنانچه مبداء اضاءت نسبت مگر نور محض خواه بلا واسطه
خواه بواسطه پس وجودات خاصه بسبب توسط وجود منبسط منظر حضرت الوجود الحق می شوند و فعلیت حاصل
می کنند و منشاء ترتب احکام و آثار می شوند و از ان جهت که مقید است و بالقوة اند منشاء ترتب نتوانند شد
زیرا که هر چه بالقوة است بدان حیثیت معدوم است و معدوم منشاء ترتب احکام و آثار نتواند شد و بیشن
مجدد هر جا بعینیه وجود با حضرت ذات قائل شده اند همین معنی را می خواهند فلان ناقض بین کلامیه اصلاً بمثل فی
مراتب وجود و تحصیل مراتب وجود را بر مراتب ماهیت قیاس باید کرد پس انسان را مثلاً اعتبارات
اول اعتبار من حیث هو هو مع قطع النظر عن الخلط و التعرّیة بان یکون الحیثیه متعلّقه
بالملاحظه دون المحوظ قال المحقق الدوانی حیث قال ان الانسان شلاد ان کان معتبرا
من حیث هو هو الا ان العقل قد ينظر اليه من غير نظر الى هذا الاعتبار و يقسمه الى المختبر
بهذا الاعتبار و المختبر بالخيرين و نظير ذلك ان قسمه الانسان الى الكلّي و الجزئی
صحیح مع ان القسم هو الكلّي فی الواقع و قال السيد الزاهد فی حواشی شرح المواقف و هو
يشتمل جميع المراتب الكلية و الجزئیه و اذا سئل انه الف اولیس بالف فالجواب انه و لیس
بالف ففی هذا الاعتبار ایها اجتماع النقيضین کما ان فی الاعتبار الاول له اعتبار من حیث
هو بان یکون الحیثیه شرحاً لتلك المرتبة و عنوانها ایها مراتبها.

و آلی هذا الاعتبار اشار صاحب السلم حیث قال و الطبعی اعم باعتبار من المطلقة فلا یلزم
تقسیم الشئی المارفة و آلی غیره پس انسان درین اعتبار متعالی ست از مراتب ثلثه که بشرطی و بشرط
ولا بشرط است بلکه از عنوان مقسمیت نیز اگر چه مقسم این مراتب همین اعتبار است و برین مرتبه قیاس
باید کرد اول مراتب وجود را که من ذات تحت است نه چنانچه صاحب رساله فهمیده است که اول مراتب
اولا بشرط است فلیتنبه له قد صرح بذلك شمس الدین الفارسی و حمل الوجود المطلق فی کلام
الشیخ الاکبر علی هذه المرتبة و آنچه از کلام شیخ انرا میم کردی در بعض رسائل خود متبادر می شود که

مراد شیخ اکبر از وجود مطلق بشرط لا است، پس ماوّل سبب و محمول است بر همین مرتبه یعنی بشرط عدم اعتبار الوجود و العدم اولاً اعتباراً، گویا شیخ مذکور برائے اشاره بر صرافت محض و تعریض صرف این مرتبه باین تعبیر ادا کرده اند فافهم.

وثانی اعتبار او من حیث هو هو مطلقاً لـ لا بشرط شئی و تفصیل احکام این مرتبه در بحث ما هیئت از کتب معقول به بسط تمام مذکور است پس مرتبه دوم از وجود از قبیل مرتبه انسان است لا بشرط شئی و این مرتبه از مراتب وجود منحنی است بحقیقه الحقائق و شیخ اکبر تعبیر از آن معلوم ثانی می کنند.

و مرتبه ثالث اعتبار او است من حیث هو بان یكون الحیثیة متعلقة بالماهية ولا یكون العوم قیداً لها و هو بهذا الاعتبار کلی طبعی و كان هذا الاعتبار هو بعینه اعتبار التجوید عن الشخصات و النوعات و لا فرق بينهما الا بحسب العبارة و المفهوم دون الغایة و المقصود و لذلك یشتزكان فی كثير من الاحكام كالجنسیة و النوعیة و بازاء این آخر مراتب وجود مرتبه الوهیت است و مرتبه تقید را نیز سه اعتبار است اول اعتبار بشرط لا و بازاء این از مراتب وجود مرتبه احدیت است علماً و مرتبه تجلی اعظم است عیناً و ثانی اعتبار بشرط شئی مع قید العموم و بازاء این از مراتب وجود مرتبه واحدیت است علماً و مرتبه وجود منبسط است عیناً و ثالث اعتبار بشرط شئی بالخصوص و این اگر اعتبار صفات فاعلیه و جوبیه است حقائق اسماء خوانند و اگر باعتبار صفات افعالیه مکانیه است اعیان ثابته خوانند علماً و هویات امکانیه خلقیه عیناً فافهم. لیکن در اعتبارات ما هیئت و اعتبارات وجود و فرق آنست که چون وجود بذات خود موجود است در هر مرتبه هویت و اقیهه دارد و ممتاز از مرتبه دیگر باقیاز مقدس و ما هیات چون متقوم اند بماده خواه ماده جسمانی باشد خواه ماده امکانی این مراتب بعضی از آن در صرف ملاحظه اند و بعضی در خارج و اقیانازات آنها بنوع دیگر است والله اعلم.

قوله وادرا مراتب بسیار است.

اقول تعدد مراتب وجود امری است متفق علیه بین الشیخین و تطور و تنزل اصطلاح شیخ اکبر است و ظنیت و انعکاس با اصطلاح شیخ مجدد و یشهد بذالك تلازم الاستمالات فی الغالب و دوران کل منهما مع الآخر و جود اعداد ما فی الاکثر و فرق بین المذمومین آنست که حضرت مجدد آن ظاهر را عین مظهر نمیدانند و از تعبیر بعینت تحاشی میکنند و چون مادر و جوه سبع نسبت این اختلاف را بر هم نریم انشاء الله

تعالیٰ این فرق پنجم کجای انجامد و اختلاف مرتفع گردد، در مکتوب شصت و چهارم در جلد ثالث می فرمایند اگر گویند از لفظ تجلی و ظهور ظلی و امثال آنها که عبارات تو واقع می شود لازم می آید تنزل وجود در مراتب ظهورات چنانچه مشایخ دیگر گفته اند و حال آنکه تو انکار تنزل وجود می نمائی و چه آن چیست - گوئیم که تنزل بر تقدیر لازم می آید که مظهر را عین ظاهر گوئیم چنانچه دیگران گفته اند اما اگر مین گوئیم تنزل حیرا باشد و بخاند این فقیر عدم عینیت ظاهر است با مظهر والله سبحانه الموفق انتهى -

فائده باید دانست که صوفیه را در میان مراتب وجود و وجه بسیار است بعضی دو مرتبه مقرر کرده اند و جواب و امکان یا علم و عین و بعضی سه و بعضی مرتبه و سیوم بر پنج مینمایند و بعضی چهار ذات و صفات و افعال و آثار و هكذا و شیخ صدر الدین قونوی در تفسیر سوره فاتحه ده مرتبه مقرر کرده اند و شیخ عبدالکریم رحلی اصول مراتب را تا چهل رسانیده اند و بوجهی توان گفت که مراتب تنزلی تفصیلی وجود غیر فنا می است که محققان فی مقام آخر لیکن چون صاحب رساله با تبار سیدی شرف الدین برین مراتب خمس اکتفا نموده مانیز در بحث برین مراتب اختصار می کنیم و آنچه از دقائق فرو گذشته متصدی بیان آن نمی شویم لانه یقتضی مقاما آخر و محطی اآخر -

قوله و اول مراتب او مرتبه لائقین و ذات بحت است و این مراتب فوق جمیع مراتب و شیون و کمالا فائیه و است و فوقی جمیع اعتبارات و تقیدات و ازین مرتبه تعبیر مرتبه لا بشرط شی و اول الا و اول و مبداء المبادی میکنند

اقول قال الشيخ المجدد فی المکتوب الاول من الجلد الثاني مشیرا الی هذه المرتبة الحمد لله الذي جعل الامکان مرآة للوجوب و صیر العالم مظهرا للوجود و الوجوب و الوجوب والوجود انکنا صفت کمال له تعالیٰ الی آخر قوله ے زمرغ من بود آن نام هم گم - وقد مر من قبل - و قال فی المکتوب الثاني والعشرين بعد المائة من الجلد الثالث فی جواب سوال زیرا که آن مرتبه مرتبه لائقین است الی آخر ما قال - و در مکتوب هفتاد و ششم از جلد ثالث می فرمایند باید دانست که هر جا که تعین است راجح امکان دارد و ثبوتی از عدم با و ے همراه که باعث تعین و تمیز وجود گشته است و بعضی تبیین الاشیاء انتهى - پس ازین کلام مستفاد شد که این مرتبه که امکان را بوجه در آن گنجایش عینیت متعالی است از تعین و لذا که سمیت مرتبه لائقین -

قولہ لیکن باید دانست کہ چنانچہ موجودیت این مرتبہ بذاتہ است اقبیاز او از ماعدائے او کہ عدم است نیز بذاتہ است چنانچہ اقبیاز نور از ظلمت بذاتہ است پس چنانچہ وجود او بمعنی مابہ الموجودیۃ عین اوست تعین او بمعنی مابہ الاستیاز عین اوست پس سبحانہ فی ذاتہ امر محصل و متعین چنانچہ شایان جزئیہ تحقیقی است باشد و ابہام و عدم محصل کہ از خواص کلیہ است در آن بارگاہ بار نیاید ورنہ در تحصیل خود چنانچہ از لوازم کلیہ است محتاج بامرے محصل و عین باشد و احتیاج سمات حدوث و امکان۔

اقول عین است مذہب شیخ محمد و نیز چنانچہ در مکتوب دولیت و سی و چہارم می فرمایند کہ "حقیقت حتی بجا وجود صرف است کہ امرے دیگر بان انضمام نیافتہ است و آن وجود تعالیٰ بنشأ ہر خیر و کمال است و مبداء ہر حسن و جمال و جزئی است حقیقی" انتہی۔

لیکن اینجا باید دانست کہ چنانچہ وجود کہ مقابل عدم است در مرتبہ متاخرہ است ازین مرتبہ کما سیاتی تعین نیز کہ مقابل ابہام باشد تراک است متاخر است درین مرتبہ پس کلام شیخین کہ دلالت کند بر جزئیہ حقیقیہ آن مرتبہ بامر عینیت تعین بر آن مرتبہ را "مصرف است از ظاہر بالمحکات من اقوالہما۔ قال المحقق الجامی فی مقدمۃ نقد النصوص" و اتحاد و جوب واجب با حقیقتش میان حکماء و صوفیہ متفق علیہا است۔ اما پیش حکماء جزئی حقیقی است و متعین است بتعین کہ عین ذات اوست علی طریق الوجود و پیش صوفیہ موحدہ نہ کلی است نہ جزئی و نہ خاص و نہ عام بلکہ مطلق است از ہمہ قیود واحدے کہ از قید اطلاق نیز انتہی۔ وقال الشیخ الکبیر فی النصوص اہم ان الحق من حیث اطلاقہ الذاتی لا یصح ان یحکم علیہ بحکم او یعرف بوصف و ایضاف الیہ نسبتہ ما من وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیۃ او اقتضاء ایجاد و صدور او اثر و تعلق علم منہ بنفسہ او بغیرہ لان کل ذلک یقتضی بالتعین و التکید و لا یرب فی ان تعقل کل تعین یقتضی سبق الملائعین علیہ۔ و کل ما ذکرناہ منافی الاطلاق بل تصور اطلاق الحق لشرط فیہ ان یتعقل بمعنی انہ وصف سلبی لا بمعنی انہ اطلاق ضدہ للتینا پس ذات درین مرتبہ چنانچہ متعالی است از وجود عینا کان او زائد و پنچین متعالی است از تعین عینا کان او زائد و توضیح این دقیقہ آن است کہ تعین را سہ معنی است۔

الاول کون الشئ بحیث یمتنع فرض اشتراکہ بین امور متعددہ و ہو یحصل من نحو الوجود الذہنی۔ والثانی کون الشئ ممتازا عما عداہ و ہو یحصل بالوجود الخاص لا بمعنی ان الوجود ینضم الی

الشئی فیصیر المجموع شخصاً بل بمعنى ان الشئی یضیر بالوجود ممتازاً عما عداه كما انه یصیر به مبداء
للآثار قال المعلم الثاني فی تعلیقاته هویة الشئی وعینه ووحده وخصوصیته وجوده المنفرد
له کلها واحد انتهى .

والثالث كون الشئی غیر مبهمة ولا مشترک فی مرتبة تجوهر الذات بدون اضافته الى ما عداه
وسلب الابهام هناك سلب بسیط اجمالی كما فی الایجاب والسلب لا كما فی العدم والملکة. پس
تعیین بالمعنی الاول امری است اعتباری و بابه التعین نحو وجود ذهنی است و فرس از افراد و شریک بازی
و امثال او نیز باین تعین متعین است و تعین بالمعنی الثاني امریست اعتباری و بابه التعین وجود حقیقی است که
موجود بنفسه است اعنی وجود منبسط و این تعین است که شایان جزئی حقیقی است از موجودات نفس الامریه .
و تعین بالمعنی الثالث امری است سلپی و مصداق آن عین ذات است و در جمیع طبائع کلیه یافته میشود
حتی که طبیعت اشتراک و ابهام نیز باین تعین متعین است ازینجا دانسته شد که صاحب رساله را در معانی تعین
اشباه افتاده و تعین بمعنی بابه الامتیاز را عین این مرتبه قرار داده و ندانسته که این مرتبه را ما سومی نیست و آنکه
امتیاز فرع اشتراک است و چون این مرتبه با امری اشتراک در واقع نیست امتیاز چیرا باشد پس اشتراک و
امتیاز هر دو را درین مرتبه باریست ، و این مرتبه را نقیضه و مقابله نیست . قال الشیخ المجدد فی المکتوب
الرابع والستین من المجلد الثالث نقیض عدم نه آن وجود است که عین واجب است یا از اخص صفات
ذاتیة و است سبحانه بلکه نقیض عدم ظلی است از ظلال آن وجود و عکس است از عکس آن بالجمله هر
وجودی که عدم در طرف او افتد از مظان امکان است و احتیاج بر رفع عدم نقیض اوست دارد انتهى
و قد فصل هذا المعنی بعبارات مختلفة فی مواضع كثيرة من مکاتبة کمالی الخفی علی من راجع الیهما .
ملخص ملخص الکلام آنکه تعین که عین ذات است شایان جزئی حقیقی نیست زیرا که طبائع کلید نیز یافته میشود
و تعین که شایان جزئی حقیقی است پس عین ذات نیست ، بلکه متاخر است از ان در رنگ جو بلکه عند تحقیق
عین وجود است کما مر ذالک مفصلاً ، و اینجا صاحب رساله را دو جانب واقع شده .

اول آنکه امتیاز این مرتبه را قیاس کرده است بر امتیاز نور از ظلمت و این بر مشرب صوفیه هرگز درست
نمی شود کما عرفت زیرا که ظلمت نقیض نور است ، و مقابل آن ، و عدم نقیض ذات نیست بلکه وجود و عدم که
بر اعیان وارد می شوند ، و احب نقیض آن ظل اند که وجود منبسط است ، و ذات باو نیز محیط است احاطة

مخولة الکيفية وقدم ذالک فی کلام الشیخ البکیر فی النصوص مصرحاً آرسے این قیاس پر مذہب حکما راست است زیرا کہ نزدیک ایشان ذات واجب وجودی است خاص بوجود مطلق کہ محیط است بجمع آنچه احکام و آثار از وی تشریح می شوند در موطنی از موطن پس در مقابلہ آن عدم واقع می تواند شد، فهو بمنزلة بشرط لا شئ، و صوری بعد از اعتبار مطلقاً قائل است فهو عنده بمنزلة لا بشرط شئ، فالجزئية والکیة والتجرد والتلبس كلها اعتبارات متاخرة۔
 قال العارف الجامی فی حواشیه علی النصوص "فاذا اعتبر مع الکیة کان کلیاً و اذا اعتبر مع الجزئی کان جزئياً و اذا لم یعتبر مع شئ منهما لم یکن ان یحکم علیه بانه کلّی و جزئی۔ و قال المدقّق الذی فی شرح الرباعیات اصحاب عیان و ارباب برهان چنین دیده و دانسته اند کہ وجود حق سبحانه عین ذات اوست، اما اهل برهان پس وجود را شرط سلب جمیع سلب و اعتبارات حقیقت واجب می دانند و وجود غیر او عبارت از نسبت خاص دانند کہ او را بحقیقت وجود حاصل شود بے آنکہ وجود را قیام باو باشد چنانچہ حد و کسے را گویند کہ حدید موضوع صناعت او باشد و شمس کسے را گویند کہ او را با آفتاب نسبت خاص حاصل شود، اما اهل عیان پس وجود مطلق را معنی وجود من حیث هو بے شرط تجرد و اطلاق و غیر آن حقیقت حق می دانند و آن را مراتب اثبات می کنند من حیث الاطلاق و الفعل و الوحدة مرتبة الوهیت است و هی حقیقة الله و له بهنا الاعتبار الوجوب الذاتی و القدم و من حیث التقیّد و الانفعال و قابلیتہ الوجود من الواجب بالفیض و التجلی حقیقت عالم است و له بهذا الاعتبار الالمان الذاتی و المعلولیة، و قال الشیخ المجدد فی بعض مکاتبه وجود را تعالی و تقدس هیچ حدی مقابل و هیچ نقیضی متصور نہ، اگر وجود واجب تعالی را عدمی از اعدام نقیض باشد محتاج بود بر رفع آن نقیض و احتیاج از سمات نقض است کہ مناسب حال امکان است تعالی اللہ عن ذالک علواً کبیراً انتہی۔ و قال الشیخ شمس الدین القناری فی شرح مفتاح الغیب "و لان ما سوى الوجود ليس الا العدم المطلق و هو لا شئ المحض فلا يحتاج فی احدیته الى وحدة و تعیین یمتاز به عن الشئ اذ لا شئ غیره فوحد تعیین ذاته انتہ۔

و من ههنا ظهر ان ما وقع فی کلام العارف الجامی فی الدبر الفاخرة "نعم و مقابلہ لعدم و هو ليس بشئ" انتہی من قبیل السالبة الصداقة بانقضاء الموضوع کما لا یخفی علی من تأمل فیما سبق من کلام و فیما لاحق و ثانی آنکہ ذات حضرت حق را درین مرتبة جزئی حقیقی قرار داده و این غلطی است، صریح، بلکه نزد ایشان

وجود ہے کہ عین ذات است، مجزئی است نہ کلی، اینجا کلام مولانا جامی در نقد النصوص کہ سابقہ مذکور شدہ یاد باید کرد و کلام محقق قیصری در او اعلیٰ مقدمہ شرح فصوص مطالعہ باید نمود، حیث یقول الوجود من حیث هو هو لا بشرط شی غیر مقید بالا حلاق والتقیید ولا هو کلی ولا جزئی انتہی۔ آری این تقریر ہم بر شرب حکام درست است کہ ایشان ذات واجب را وجود مجزئی می گویند و اما آنچه در کلام حضرت مجدد واقع شدہ کہ جوئی است حقیقی پس بنا بر آنست کہ ایشان بعینیت مظهر با ظاہر قابل نیستند لاجرم متعدد و کثر ظهور نہ نمودن نمی کنند و در مقام نفی آن تعبیر بحزبیت حقیقی می فرمایند اگر چه این تعبیر بیکلیتاً نیز محمول بر مساحت است زیرا کہ وجوب و وجود را از مراتب متاخره می دانند پس تعین یعنی بابتیاز عمائدہ کہ نشان جزئی حقیقی است نیز از مرتب متاخرہ خواہد بود۔

فائدہ۔ عدم حصول نقیض مر این مرتبہ را در صورتی است کہ این مرتبہ را من حیث ہی اعتبار کنند و اگر من حیث الاطلاق و الخصوص در آن مرتبہ نظر نمایند پس مقابل آن جمیع مراتب تقید و غنوم است چہ عدمی و چہ وجودی، قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب و حجابہ و عزہ و غناہ و قدسہ عبارة عن امتیاز حقیقتہ عن کل شیء یضاد ہا و عن عدم تعلقہ بشی و عدم افتقارہ فی ثبوت وجودہ لہ و بقائہ الی شیء انتہی۔

قولہ و اما تسمیہ این مرتبہ بلا تعین پس باعتبار قطع نظر از تعینات زوائد است، و معنی آنکہ ہم یکے از این تعینات زوائد در آن مرتبہ ملحوظ و معتبر نہ، و اما تلبس او بیکے از این تعینات وجوبے باشد آن تعین یا اسکانی از لازم ظهور ذات بحت است،

اقول تعینے کہ آنرا صاحب رسالہ عین ذات قرار دادہ نیز از زوائد است، و در مرتبہ متاخر است از مرتبہ ذات بحت و در رنگ وجود کما سبق توضیحہ و الاستشہاد علیہ بکلام ائمۃ المذہبین، پس تسمیہ این مرتبہ بلا تعین از ان جہت است کہ این مرتبہ متعالی است از تعین، عین باشد یا زائد، و تعینے کہ عین آن ذات است و حقیقت بلا تعین است، قال المولانا جامی فی الدرد و الفاروق قال ما بہ تعیناذا کان ذاتیہ شیء ان یکون معنی نفسہ غیر متعین انتہی۔ و قال الشیخ المجدد فی المکتوب الرابع عشر من الجلد الثالث ازینجا نست کہ ہم غیر از صوفیہ وجود را عین ذات سبحانہ تصور کرده اند و تعین وجود را لا تعین الگاشہ انتہی۔ و قد سبق فی شرح ہذا المقام ما فیہ کفایۃ فلا حاجۃ الی الاعادۃ۔

قولہ قال الشیخ ابراہیم الکزدی فی جلاء الفہوم ما حاصلہ ان ہذہ المرتبۃ لہ سبحانہ و تعالیٰ

متعالیة عن جميع المتقابلات بمعنى انها ليست عين هذا ولا عين ذاك في الحاظ العقلي لا بمعنى انها منفكة عنهما معا فانها ليستحيل خلوها عن التقيضين في متن الواقع انتهى.

اقول متبادرا في کلام آنست که این مرتبه ذات را محض در ملاحظه و اعتبار عقل است و در نفس الامر ذات خالی از تلبس بیکه از متقابلات نیست پس هر چه در نفس الامرست بشرط شی و تلبس بتعینات است و چون این مرتبه محض یا اعتبار عقل باشد اگر چه این اعتبار نیز از اعتبارات نفس الامر می بود، لیکن ذات در نفس الامر درین مرتبه مبهم و غیر متحصل باشد و احتیاج لازم آید پس کلام سابق بر هم خورد زیرا که مقصود از این آنست که چنانچه در مرتبه خود موجود است با قطع نظر از حقیقت متمیزه وجود همچنان در ذات خود متعین است، با قطع نظر از تعینات زائده، پس این کلام مناسب مطلب مستشهد علیه نیست فافهم.

سوال اگر گوئی توجیه کلام شیخ مذکور نزدیک توحیست.

جواب گوئیم این مرتبه نفس الامر کما سی می ذاک فی الرسالة ایضا و محیط است بآن احاطه مجهول الکلیفیه معلومه الایة، و مرتبه ملاحظه از مواطن نفس الامر است، پس معنی کلام شیخ مذکور آنست که این مرتبه فی حد ذاتها متعالی است از نفس الامر چون تنزل آن در نفس الامر اعتبار کنیم پس بدرک آن مرتبه از مواطن نفس الامر غیر از مواطن ملاحظه نیست که ظرف غلط و تعریه است و سوائے این موطن، و مواطن دیگر همه مقتضی انضمام الحکم آن مواطن اند یا متحقق در آنها، و تعریه در آن مواطن از جمیع متقابلات ممکن نیست، و هذا لاینافی کون تلك المرتبة متحققة فی نفسها لانها متعالیة عن الواقع و مواطنه بل محیطة به فقولنا ان هذه المرتبة فی الواقع، مسامحة من جهة قصور العبارة و التعبير الاقرب عنه ان يقال ان الواقع بها و لها و فیها الی غیر ذلک و انها محیطة بالواقع قیوم له، و کذا لا یتلزم کون تلك المرتبة اعتباریة کما وضح، قال الشيخ المجدد فی المکتوب الثاني عشر بعد المائة من الجلد الثالث علماء اهل سنت شکرت الله تعالی سعادته در صفات ثمانية حقیقیه و احب الوجود تعالی چه بلا زیا گفته اند که لا یهود لا غیره این معرفت در اطراد عقل است که بنور قر است و برکت متابعت انبیاء علیهم الصلوة و التسلیات دریاد اند عقلا ازین عبارت ارتفاع التقيضين می فهمند ندانسته اند که در حصول تناقض اتحاد مکان و اتحاد زمان شرط است و چون در آن حضرت جل سلطانها مکان و زمان گنجائش ندارد و تناقض چگونه متصور گردد و آنچه علما در رفع تناقض در لفظ غیر تصرف کرده اند و از غیر معنی خاص خواسته هیچ در کار نیست بلکه نظر کشنی منع

اين تخصيص في نماذج ونفي غير شئ بمعنى كباشر اثبات في كنه في ما يحكم كصفات واجبي جل شأنه چنانچه من ذات
اقدس او تعالى نميتند كه زاندا نند غير ذات او سبحانه هم نميند اگر چه نسبت اشقيت پيدا كرده اينجا قضيه مقرر
ارباب معقول كه الاثنان متغايران "تخلف كرده است كه نقض اصول شان نموده الى آخر ما قال."

وقال الصذر الشيرازي في شواهد الربوبية "ثم عجب عليك ان تعلم ان الرعدة المعتبرة في موضوع
التناقضين المحدودة من جملة الشخصات في الوحدات الثمانية المشهورة للتناقض انما هي الرعدة
الجسمانية الوضعية دون العقلية والاوجب عند تعقلنا جسمًا واحدًا اقتصافا بامر من متغايرين
متقابلين، التقابل المستحيل وليس كذلك وهذا التخصيص الذي اصلناه وان كان امرًا غير مشهور
منصوص عليه في كلام اكابر الحكماء والمنطقيين، لكنه يلوح من اشاراتهم وموافقه وليستفاد من
اراء اهل الكشف والشهود ويؤدي اليها التعمق في المقاصد العالية انتهى

وتحقيق المقام ان التناقض بين ثبوت شئ لشئ ونفيه عنه انما يتصور في مرتبة الخلط
بين الماهيات ومحولاتها فان نقيض الهيئة التركيبية هيئة تركيبية فالبيسط الحقيقي في مرتبة
بساطته الصرفة انما يتصور له النقيض البسيط الذي هو من قبيل السلب والايجاب بين
المفردين وقد عرفت ان هذا النوع من النقيض انما يتصور لما يمكن رفعه في موطن من
المواطن والحقيقة الشاملة لجميع المواطن والمحيط بها بل لتعالية عن الشمول والاشمول لا يكون
لها نقيض في الواقع وانما ذلك من قبيل الترهات المزخرفة الباطلة "كانياب الاغوال"

ولك ان تقول الذات المعروضة للتعينات مقيدة بالقيود والتقييد لا بنفي القيد مقدمة
على القيود ومجموع القيود والمقيد في الواقع فمرتبة الذات مقدمة على مرتبة لحوق القيود في الواقع
ولك ان تقبل اتصاف الموضع باي مفهوم كان انما يصلح بانسأبها الى الواقع واجتماعها
في مرتبة منه وهذا الانسأب والاجتماع شان مراد شيون واعتبار من الاعتبارات فالمرتبة التي
هي ورا جميع الشيون والاعتبارات متعالية عنه.

فان توهم توهم صدق النقائص المالبة بانتفاء الموضع في هذا المقام فقد شهد على نفسه
بالسفاهة لان الكلام في الذات الالهية وامي عاقل يتوهم انتفاءها وكذا من توهم صدق
النقائص المرجبة فقد جهل بساطة الذات وامي عاقل يتوهم تركيبتها تعالى عما يقول الظالمون

علوا كبيرا وأعدل شاهد على هذا التحقيق ما سبق نقله من كلام الشيخ الكبير في أوائل النص من
 "الحال باید دانست که هیچ یک از ماهیات بسیطه سوائے ذات حق باین علو و تعالی متصف نیست زیرا که
 هیچ چیزی غیر او تعالی من جمیع الوجوه بسیط نیست" قال الشيخ مريد الدين الجندى اول شارحی انفس
 مشرب التحقيق الاتم يقتضى ان لا يخلو الارواح عن المادة كما ان الصورة الجسمية لا بد لها من
 مادة صالحة لتصور تلك الصورة فهي لا يستغنى في الجرد عن المادة فكذلك الصور الروحية لا بد
 لها من مادة صالحة لتصور تلك الصور وهي حقيقة الحقائق وجوهر الجوهر وهوية الكل وهيولة
 الحاملة لصور وجوبها واحكامها " انتهى - ولئن تنزلنا من اشتمال كل بسيط على المادة قلنا ان
 نقول كل شئ غير الذات الالهية فهو مصداق بنفسه لذات المفهوم من المفهومات العالوية
 المحيطة به وهذا هو مصداق الهيئة التركيبية واما الذات المتعالوية فلا يمكن ان يحكم عليه بل
 هو محيط به بل لا يمكن ان يحكم عليه بوصف اصلا كما امر التصريح به في كلام الشيخ الكبير -

ولئن تنزلنا عن ذلك ايضا قلنا ان نقول نقا لئس البساط لا يمكن اعتبارها قضايا لانه
 يستلزم التركيب فان اعتبرت نقا لئسها فانما تعتبر مفردة وارتفاع النقيضين عند ذلك
 جائز في المرتبة قال السيد الزاهد في حاشي شرح الواقف وتحقيق المقام ان التناقض كما
 يقع بين القضايا يقع بين المفردات فان اعتبر نقض قضية فارتفاع النقيضين في المرتبة
 مستلزم ضرورة انه لا يمكن ان يقع قولنا الماهية من حيث هي موجودة وقولنا الماهية من حيث هي مفردة

مستلزم ضرورة وان اعتبر النقيضين مفردا فارتفاع النقيضين في المرتبة ممكن بل واجب ضرورة
 ان جميع المحولات الايجابية والسلبية مسلوب عن مرتبة المهية انتهى

قوله قال الحق الجاني في نقا لنصوص فيمكن بالنظر الى كل تعين حادث للوجود ان ينسلخ الوجود
 عنه ويتعين تعينا آخر وينعدم التعين الاول او نفسا لتعين هو الواجب الوجود الحق السائر
 في الحقائق لا التعين المعين انتهى -

اقول هذا النقل في هذا المقام يصلح الطراز الاول وذلك ان هذه الاحكام المذكورة
 في هذه العبارة كلها احكام للذات المقدسة في المرتبة الرابعة المسماة بالوجود للنسب كما سيبي
 في الرسالة وكما يدل عليه قوله قدس سره الوجود الحق الساري في الحقائق - فالاستفاد من هذا

الكلام مثبت البتة الواجب الوجود المنبسط الذي هو ظل للذات او مرتبة من مراتب تنزلاته باعتبار ظهور ذلك الظل في الهويات الخاصة وظهور الذات في المراتب التي فوقها، كالحدية والواحدية مثلا ليس ملزوماً للتعين فيجب التأمل في هذه الاستشهاد،
قوله ثم قال في الحاشية وهذا التعين الواجب انما هو بشرط لظهوره سبحانه في المراتب لا لتحقيقه في ذاته والا لزم ان ينقلب الواجب ممكنا انتهى.

اقول الضمير في قوله بظهوره راجع الى الوجود الحق الساري فعلم ان ما فوقه من المراتب متعالية عن التعين وهذا الوجود الساري الذي هو ظل للوجود البحت ايضا في نفسه ومرتبة ذاته ليس محتاجا ومفتقرا الى التعين الزائد وهذا مما اسلفناه فتذكر.
قوله اگر گویند ذات بحت و مبدء المبادی اگر فی ذاتہ متعین و جزئی حقیقی باشد تكثر وتعدد او باعتبار تلبس بتعینات زوائد متصور نشود زیرا که تكثر وتعدد خارجی از خواص کلی است کما بین فی موضعه.
اقول محضی نمائند که در تقریب این اعتراض خلل ظاهر است،

ایا اولاً پس از آنجهت که بنا بر این بر بودن ذات بحت و مبدء المبادی از قبیل جزئیات تحقیقه است و سابقا به تفصیل مذکور شد که این غلط صریح است مخالف نصوح جمیع صوفیه خصوصاً موحدین بلکه آن مرتبه نه جزئی است نه کلی اگر مقدار شخصیات واقع شود جزئی باشد والا کلی و العارف الحامی و الشارح التیصری و غیره ما من محققین نادون باعلی الاصوات علی نفی الکلیته و الجزئیته عند تعالی و قد سبق من شواهد کلامیه ما فیہ کفایته فلیرجع الیه. پس فرض کردن ذات بحت از قبیل جزئیات حقیقیه فرض محال است، و الحال جاز ان یستلزم محالاً آخر.

و اما ثانیاً پس از آنجهت که تنافی و عدم اجتماع این دو مفهوم یعنی تعین که مقتضی وحدت است و تعدد که مقتضی تكثر است و صورت است که شیء واحد را بیک اعتبار اثبات کرده شود، و چون باعتبارات مختلفه را مجال در آمده باشد پس اجتماع اجتماع نیست، و قنبر جوابذا الدعی تعریف المتقابلین و حکما باجتماع الابوة و البنوة نصانعا حقیقیان و هما من اقسام المتقابلین الذین هما متناهیان و اینجا تعین ذات بحت را باعتبار ذات خود است و تعدد باعتبار تلبس بتعینات زوائد کما اعتوی ما المعترض ایضاً فلا استحالة فی اجتماعهما حیث فی نفس در شرطیه که بنا اعتراض است ظاهر غیر صحیح است

و بوجه آخر، استدلال اجتماع تعین و تعدد وقتی مسلم است که فیما بینہما تنافی باشد و در میان این تعین و تعدد تنافی نیست پس متمنع الاجتماع نباشد چه ظاهر است که تعین و اینجا ذاتی است و آن مستلزم تعین عرضی بالخصوص نیست و الا لزوم کن خرید مثلاً نائماداً نائماداً و مستقیظاداً نائماداً و مستحکماً نائماداً نائماداً و مساکناداً نائماداً و لیکن للجزئی الحقیقی الحركۃ فی شیء من مقولاتہ ولا تبدل مقولۃ من المقولات بالنسبۃ الیہ و چون تعین ذاتی مستلزم تعین عارضی بالخصوص نباشد اجتماع آن با تعدد تعینات عارضہ ممکن باشد پس ملازمہ باطل است۔

و بوجه آخر، تعدد و تنافی و وحدۃ عددی است و وحدتے که بالاتر از وحدت عددی باشد تعدد با و منافات ندارد و وحدۃ حضرت ذات حقیقی است نه عددی است صریح بالصوفیۃ و الحکامیۃ کلاماً و بوجه آخر، تعین یا شخصی است چنانچه تعین زید یا نوعی است چنانچه تعین طبائع کلیه مثل انسان و فرس، و یا حقیقی است که بالاتر ازین هر دو است مثل تعین حضرت ذات، پس مبانی تعدد قسم اول است نه قسمین اخیرین فاللازمۃ باطلۃ بالجملة ملازمۃ این شرطیه بوجه بسیار باطل است، و اما ثالثاً پس از آنجهت که تکثر و تعدد خارجی اصلاً بجزئیت ذات راه نیافته بلکه این تکثر و تعدد در وجود منبسط متوهم می شود و در حقیقت وجود منبسط هم متعدد و متکثر نیست، مگر در مہویات خاصہ که عکوس اعیان اند در مرآۃ ظاہر الوجود، فالوجود واحد و الموجود متعدد و هذا القول بوحدة الوجود و تعدد الموجود و هو مذهب الصوفیۃ قال العارف المجامع فی الدوائح عظیم ترین محجابه و کشف ترین نقابے جمال وحدت حقیقی را تقیدات و تعدداتے است که در ظاہر وجود واقع شده است بواسطہ تلبس آن با حکام و آثار اعیان ثابته و حضرت علم که باطن وجود است و مجوبان را چنان نمی نماید که اعیان موجود شده اند در خارج، و حالانکہ بوسطے از وجود خارجی بمشام ایشان نرسیده است و ہمیشہ بر عدمیت اصلی خود بوده اند و خواہند بود و آنچه موجود و شہود است حقیقت وجود است، اما باعتبار تلبس با حکام و آثار اعیان نہ از حیثیت تجرد ازاںہا زیرا کہ ازین حیثیت بطون و خفا از لازم اوست پس فی الحقیقۃ حقیقۃ وجود و چنان بر وحدۃ حقیقی خود است کہ از لا بود و ابد نخواہد بود، اما بنظر اغیار بسبب اختجاب بصورہ کثرۃ احکام و آثار تقید و تعین در می آید و متعدد و متکثر نمی نماید الی آخر ما قال

پس تعدد و تکثر نه در وجود منبسط است فی حد ذاته و نه در ذات بحت پس بطلان تالی شرطیه که تعدد و تکثر
او باعتبار تعینات زائده واقع است چه در مرتبه ذات بلا واسطه و چه بواسطه وجود منبسط ممنوع خوا
اما را بعا پس از آن جهت که تعدد و تکثر خارجی مطلقاً از خواص کلیت نیست و آنچه از خواص کلیت
است تعدد و تکثر است که محجوب باشد در تحصیل و تحقیق بسوئے افراد و اینجا برعکس آن مبریات خاصه
محتاج اند در تحصیل و تحقیق خود بسوئے ذات بحت و وجود منبسط لما تقدّر عند هوان مابیه التعین
هو الوجود الحقیقی الذی هو موجود بنفسه و قائم بذاته قال المعلم الثانی فی (عنه) ... هویتة الشئی
و وحدته و تعینه و خصوصیتہ و وجودہ المنفرد له کلها واحد فاطلاق قوله زیر اگر تعدد و تکثر خارجی
از خواص کلیت است فی حیز المنع،

و اما خامساً پس از آن جهت که تعدد و تکثر خارجی در جزئیات حقیقیه بمعنی تحول و ظهور محال نیست زیرا که
زید مثلاً جزئی حقیقی است و تعدد و تکثر او در موطن خارجیّه مثل عالم مثال و عالم برزخ و عالم حشر جائز
بل واقع است، پس ذات بحت اگر چه فی ذاته متعین و جزئی حقیقی باشد تکثر و تعدد او بمعنی التحول
و الظهور متصور است. قال المحقق الجائی "ثم لا يخفى على من تتبع معارفهم المبنوثة فی
كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم لا يدل على اثبات مبهمه مطلقة محيطه
باللاتب العقلية والعينية منبسط على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعین یمتنع
مع ظهورها مع تعین آخر من التعینات الالهية و الخلقية فلا مانع ان ثبت لها تعین یجامع
التعینات كلها، لا ينافي شيئاً منها، و يكون عين ذاته غير ذات عليه لا ذهناً ولا خارجاً اذا تصور العقل
بهذا التعین امتنع عن خرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحول و ظهور
فی الصور الكثيرة و المظاهر الغير للتناهيّة علماً و عيناً بغير هادة، بحسب النسب المختلفة و الاعتبار
المتغيرة، و اعتبر ذلك بالنفس الناطقة الانسانية السارية فی اقطار البدن و حواسها الظاهرة
و قواها الباطنة بل بالنفس الناطقة الكمالية فانها اذا تحققت بظهور الاسماء الجامع
لكان الروض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر فی صور كثيرة من غير تعید و انحصار
فیصدق تلك الصور عليها بتصادق لا اتحاد عينها كما تتعدد باختلاف صورها، ولذا قيل

في ادريس (عليه السلام) هو الياس المرسل (عليه السلام) الى بعلبك، لا بمعنى ان العين خلع
الصورة الادريسية وليس الصورة الالياسية والا لكان قولاً بالتناسخ بل ان هوية ادريس
(عليه السلام) مع كونها قائمة في انية صورته في اسماء الاربعة ظهرت وتعينت في انية الياس
(عليه السلام) الباقي الى الان فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعيين الصوري
اثنين كخوجبرئيل وميكائيل وعزرائيل (عليهم السلام) يظهرون في الآن الواحد في بائية
الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم، وكذلك ارواح الكمل كما يروى عن قضيب البان
الموصي كان يرمى في زمان واحد في مجالس متعددة مشغلاً في كل بامر غير ما في الاخر، ولما
لم يسمع هذا الحديث او هاء المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد وحكموا عليه بالطلاق
والفساد، اما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلما راوه متعالياً عن الزمان والمكان
علموا ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية فحوزوا ظهوره في كل زمان
وكل مكان بائى شان شاء هاء وباءى صورة اراد تمثل مثلاً اذا طبعت صورة واحدة جزئية
في مرأى متعددة متكررة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتعديب
والتقعر وغير ذلك من الاختلافات فلا شك انها تكثرت بحسب تكثر الرايا، اختلفت
انطباعاتها بحسب اختلافاتها، وان هذا التكثر ضير قاح في وحدتها والظهور بحسب
كل واحدة من تلك الرايا غير مانع لها ان يظهر بحسب سائرهما، فالواحد الحق سبحانه والله
المثل الاعلى، بمنزلة الصورة الواحدة والمهمات بمنزلة الرايا المتكررة المختلفة باستعداداتها
فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاتها المقدسة من غير ان يمنع
الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرهما صاعداً في المثال المذكور انتهى.

واما سادس اسرار انجحت كاختلاف بكنيت وجزئت درميان اشياء باختلاف نحو ادراك است
به باختلاف دركات، ولهذا اگر چیزی را بحواس ادراك کنیم جزئی باشد و همان چیز را چون بعضی ادراك
کنیم کلی باشد پس درک فی نفسه مع قطع النظر عن نحو الادراك نه کلی است نه جزئی. قال الشيخ المجتهد
في المکتوب الثالث من الجلد الثاني ويناسب هذه المعرفة ما قاله ارباب المعقول من ان الكنية
والجزئية تعرضان للماهية باعتبار خصوصيته الوجود الذهنى فلا يوصف بهما الماهية حال

الوجود الخارجی مزید بوجودی احوال متلا قبل التعقل لیس بجزئی کما اندلس بکلی بل عرض
المجزیة بعد الوجود الذهنی الظلی انتهى.

و چون کلام در اینجا در مرتبه ذات بحمت است و آن مرتبه متعالی است از جمیع انحاء ادراک و شعور و حرف
کلیت و جزئیت و اینجا را نست نمی آید.

و اما باعلا پس از انجمت که این سوالی بتمامه منقوض است بمواد کثیره که جزئیت حقیقیه آنها جمع علیه است
مثلاً گویم زید اگر فی ذاته متعین و جزئی حقیقی باشد تکثر و تعدد او در نشانه اولی و برزخ و باعتبار امریت
و اتحاد و باعتبار طفولیت و شباب و کهنیت و شیخوخت متصور نشود زیرا که این همه تعدد و تکثر خارجی
است و تعدد و تکثر خارجی از خواص کلی است که مابین فی موضع.

تجمل نمی کنی که آنچه از خواص کلی است صدق علی سبیل الاجتماع است نه علی سبیل البدلیة و اینجا علی سبیل
البدلیة است. زیرا که کلام ما در عدم تنافی تکثر است و جزئیت را نه اثبات کلیت آنها. و فی الحقیقت
اگر باعتبار ظرف زمان اجتماع نیست در ظرف و هر البته اجتماع حاصل است و با قطع نظر از زید صورت
شخصیه جسم معین متصف می باشد بسواد و بیاض و نور و ظلمت و حرارت و برودت و وحدت شخصیه
ادنی زود و همچنین میوه ای واحد با الشخص مواد صور بشمار است و همچنین جبرئیل (علیه السلام) فی ذاته متعین
و جزئی حقیقی است و باعتبار تلبس تبعینات زانده چون صورت و حیة و صورت اعرابی و صورت سد افق
تکثر و متعدد می شود الی غیر ذلک من مواد النقض و الله در من قال شعر

ه مبدم گر شود لباس بدل شخص صاحب لباس چه خلل

بالحجّه در تبیین آن اعتراض و دفع منوع و دفع منتهای آنها که بیان کرده ایم دلیل قائم باید کرد
تا تقریب اعتراض تمام شود و در نه شرط القیاد و الله الهادی الی الرشاد.

قوله گویم تحقیق آنست که مناط کلیت برظلیت است یعنی کلی آنست که ظل کثیرین است و منترع است
از آنها نه آنکه کثیرین ظل او باشند و اینجا همه کثرت ظللال مبداء المبادی اند و منترعات اند از و نه او ظل آنها
و منترع ازینها پس حرف تعدد و تکثر منافی جزئیت نشود.

اقول این کلام نیز مختل است.

اما اولاً پس از انجمت که ظلیت باین معنی شان کلی عقلی است یعنی صورت عقلیه کلی نه شان کلی طبعی زیرا که کلی طبعی

اے معروض مفهوم الکلی ماخوذ من حیث ہو با تسع نظر از عروض کلیت متعالی است از آنکه ظلیت
کثیرین در آن اعتبار کرده شود کما هو المقرر فی کتب المنطق. و آنچه در اعتراض لازم آمده بود کلی طبعی بودن
است، فاللازم غیر من دفع و المندفع غیر لازم.

و اما ثانیاً پس از آنجهت که منقوض است بصورت خارجیہ زید و صور خیالیہ او زیرا کہ با ہم متصادق باشد
و تصادق صحیح انتزاع جابین است، و الا لما کان عکس الموجبة موجبة، پس لازم آید کہ صورت خارجیہ زید
کلی باشد زیرا کہ ظل صور کثیرہ خیالیہ است و منترع از آنها بلکه عند التحقيق همه صور خارجیہ اند زیرا کہ از قبیل
اعراض موجودہ اند در خارج کما محل آنها نفس باشد و قوائے او، و این معنی ظلیت در صورت خیالیہ جزئی
حقیقی در مرتبہ علم فعلی با خشن و جہ متصور می شود، زیرا کہ ظلیت صورت خارجیہ و اصالت صورت خیالیہ
در آن واضح تر است.

و اما ثالثاً پس از آنجهت کہ کلی طبعی عند القائلین بوجودہ فی الخارج باعتبار اخذہ لا بشرط شئی متعدد
در خارج زیرا کہ در افراد متعددہ موجود است، و باوصاف موجودہ متنافیہ موصوف و با وجود انتفاء
در یک فرد موجودہ می ماند در فرد دیگر و مع ذلک ظل کثیرین و منترع از آنها نیست، لذلک لو کان
منترعاً عن الافراد و ظلها لم یکن موجوداً فی الخارج فی مرتبہ ذاتہ بل باعتبار وجود الافراد،
و هو خلاف للذهب المتصور فی الکلی الطبعی فیلزم ان لا یكون کلیاً علی تحقیق صاحب الرسالۃ،
و ابارابا پس از آنجهت کہ قولہ پس حرف تعد و تکثر منافی جزئیہ نشود درین مقام بے موقع است، زیرا کہ
معرض صرف تعد و تکثر لازم نکرده بلکه تعد و تکثر باعتبار التلبس بتعینات زائد و آن البتہ منافی جزئیہ است
نزدیک معرض و الا لازم آید جزئیہ جمیع طبائع کلیہ زیرا کہ تعین بابه امتیاز الشئی عن غیرہ و در آنها ثابت است غایب
فی الباب آنجا تعین ذاتی است. فنقول مثلاً الانسان ممتاز بذاتہ عن الفرس و هو جزئی حقیقی
لان تکثره و تعدده انما هو باعتبار التلبس بتعیناتہ المزائد، فالانسان الظاهر فی مظهر من
مظاهرہ ممتاز عن الظاهر فی مظهر آخر بصفة وجودیہ، کزید الرحیم ممتاز عن عملہ ہار و بصفة
عدمیہ کالعلیم من الجہول أو بصفة وجودیہ و عدم صفة اخرى کالکاتب الغیر الخياط عن
الخياط الغیر الکاتب، فلو لم یکن التکثر و التعدد باعتبار التلبس بالتعینات الزائد منافیاً للجزئیة
الحقیقیة لزم كون طبیعة الانسان والفرس من قبیل الجزئیات الحقیقیة لان الامتیاز بذاتہ

شان الجزئی الحقیقی کما مر فی الرسالة۔

و اما خاصا پس از انجاست که قید کثرین در منزع منه که صاحب تحقیق آنرا اعتبار کرده بغایت مضرت است زیرا که مفهوم شمس از فرد واحد منزع است و افراد متصوره و متوهمه او که کثرین اند ظل او بند پس باعتبار این قید لازم می آید که مفهوم شمس کلی نباشد زیرا که کثرین ظل او بند نه او ظل کثرین و هو سفسطه اولیة البطلان قوله ایانمی بینی که هیولی در جمیع عناصر ساری است همچون سریان کلی در افراد خود۔

اقول درین کلام نیز خلط هست چه سریان هیولی در عناصر بر سریان کلی در افراد خود قیاس کردن باطل است قوله حالانکه شخص واحد و جزئی حقیقی است کما هو مشروح فی موضعه۔

اقول این تشبیه در رفع استعداد مناسب بر تیره وجود منبسط است اما بعد از البادی پس وحدتش وحدت حقیقیه است و هیولی را این چنین وحدت کجا۔

قوله و نیز اهل تصریح می فرمایند که این عبارت ثلاثه یعنی لا بشرط و بشرط لا و بشرط شیء چنانکه در کلیات جاری است در جزئیات نیز جاری است پس با وجود جزئیة حقیقیه بطور اول الا و اقل باین اطوار باعتبار تعینات زوائد بر ذات مستعد نباشد و مستلزم ابهام نبود و الله اعلم۔

اقول توهم ابهام باین تمثیلات مرتفع نمی شود زیرا که هیولی به نسبت صور مبهم است غیر متحصل و لهذا حکما گفته اند که هیولی قوه محض و استعداد صرف است و در تحصیل خود بصورت محتاج است و همچنین جزئی به نسبت عوارض خود متحصل نیست بلکه در تشخیص و تعین محتاج است بعوارض پس این تمثیلات در مقام رفع توهم ابهام موهم خلاف مقصود است زیرا که تبادرازی تمثیلات آنست که اول الا و اقل به قیاس جزئی حقیقی و هیولی بدون اعتبار عوارض و صور مبهم است غیر متحصل و در کمال خود محتاج است بامور زائده معاذ الله من ذالک۔ بلکه اگر قریب تر ازین تمثیل خواهیم حال صور مرتبه در مرآت به نسبت رانی بانبست مرآت قوله و مرتبه ثانیه تنزل وے است علما بشان کلی جامع مریع شیون الهیه و کونیه را بآن طریق که خود را باین شاه کلی بدانند و صورت علیه ذات متلبس باین شان کلی مراد را حاضر شود و این مرتبه مسمی است بحقیقت محمدی و وحدت تعین اول در حضرت اجمال که فوق او مرتبه لاتعین است لا غیر پس حقیقت محمدی عبارت است

از ذات بحت باعتبار تلبس وے بشان کلی جامع۔

اقول حضرت مجد و نیز آن مرتبه را اثبات می کنند۔

(مرتبہ حقیقت محمدی) تفصیل ابن اجمال آنکہ حضرت ایشان در شیون وصفات فرق می کنند شیون را
 عین ذات می دانند و صفات را از اند بر ذات کما سیحی فی مقامه ان شاء الله تعالی پس حضرت ذات را در
 مرتبہ شیون علمی ثابت می نمایند و متعلق آن مقصود بر حضرت ذات می دانند و می فرمایند کہ این شان العلم بالاتر از
 مرتبہ صفات است بلکه این علم را بر مرتبہ جمیع شیون مقدم می دارند چه شان الحیاء و چه غیر آن پس چون علم را منفتح
 سازیم عین این مرتبہ است زیرا کہ حضرت ذات بر جمیع شیون و اعتبارات مشتمل است و سایر حقائق در و سے
 مندرج اند و از جهت اصالت و افاضت باشد و چون این مرتبہ علم انکشاف ذات است پس درین انکشاف
 متلبس باشد بشان کلی جامع بر جمیع شیون الیہ و کونیہ و اعلیٰ قال الشیخ المجد فی الجلد الثالث فی المکتوب
 الثالث السبعین باید دانست کہ علم واجبی جل شانہ مثلاً چنانچہ از صفات ثمانیہ حقیقیہ زائده است چنانچہ
 اہل حق فرمودہ اند از شیون و اعتبارات ذاتیہ غیر زائده است بر ذات تعلق آن نیز ما سوائے ذات است
 سبحانہ عالم باشد با صفات واجبی جل شانہ چہ آنچه بدایع ظلمت مستم گشته است و اسم زیادتی پیدا کردہ
 شایان مرتبہ مقدسہ حضرت ذات تعالی و تقدس نبود و تعلق بآن جناب قدس پیدا نکند و حصولی باشد یا حضوری
 اگر حضوری عالم و معلوم پیدا کردہ است اگرچہ این مرتبہ اتحاد و نیز ظلمت از ظلال آن مرتبہ مقدس است
 نہ عین آن اگرچہ جمیع گمان عینیت آن برده اند و قسم دیگر کہ از شیون ذاتیہ غیر زائده است متعلق آن حضرت ذات
 است و پس تعالی و تقدس و بالاتر است از آنکہ ما سوائے ذات عز سلطانہ تعلق پیدا کند بالجملہ علمے کہ زائده
 است تعلق آن مقصود بر حضرت ذات است تعالی و تقدس و علمے کہ در مرتبہ حضرت ذات متلفی ہست
 همان علم زائده است از انتفاء آن علم ثبوت نقیض آن کہ جل جہت لازم نیاید ہر گاہ کہ علم از صفات کاملہ است
 آنجا گنجائش ندارد و نقیض آن کہ سراسر نقیض است چہ گنجائش دارد کہ در آن حضرت بار یا بد غایت مافی الباب
 این ہر دو نقیض از آن حضرت مسلوب بود و بی محذور نباشد عارفے گوید عرفت ربی بجمع الاضداد
 گویا بواسطہ علو آن مقام اقدس بیچ یک ازین دو نقیض آنجا نمی رسد ہر گاہ جمیع نسب و اعتبارات در آن
 حضرت مسلوب باشد چہ ممکن است کہ اورا از نسب و اعتبارات چارہ نبود و جمع در دفع نقیض در و سے
 باشد خالق نسب و اعتبارات منزہ از نسب و اعتبارات است و قیاس غائب بر شاہد درین موطن مستح است
 است با آنکہ گوئیم انتفاء علم خاص مستلزم علم مطلق نیست بلکه مستلزم عدم علم خاص است کہ متضمن بہ شائبہ

خلیت است، برین تقدیر هیچ محذور لازم نیاید و از تعارض نقیضین نشود و فاسم۔

باید دانست ملے که از شیون ذات است تعالیٰ هیچ مناسبت ندارد و بعلم که از صفات زائده است اگر چه اصل این علم همان علم است چه صفت زائده ظل شان ذاتی است آنجا همه انکشاف در انکشاف است و حصول است در عین حضور از جهت علو آن چهل نمی تواند در ظرف او افتاد و بقضاقت او نمی تواند برخاست بخلاف صفت علم که چهل آن را بقضاقت بر پا است اگر چه وقوع آن غیر جائز و خطاست و این احتمال نقیض آن را باعث انحطاط او گشته است و از تعلق آنجا بقدس باز داشته چه احتمال نقیض کمال بر کمال که باشد آن را در انحصار گنجایش نیست و قال فی المکتوب السادس والسبعین منه "شان العلم چیز تابع شان الحیاة است اما علم را در مرتبه حضرت ذات تعالیٰ و تقدس بعد از سقوط اعتبار و شیون مقامی است که گنجایش حیات را نه و سایر صفات و شیون خود چه رسد مرتبه ایست در موطن نجر از جمیع نسب که ادراک اطلاق نور بر خود تجویز نمی پذیرد انکارم که علم را نیز آنجا گنجایش است نه آن علم که آن را حصولی یا حضوری گویند که آن با هر دو قسم خود تابع حیاة است، آن علم بے چون و بے چگونه است در رنگ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس همه شعور است بے چون و بے اعتبار عالم و معلوم، و فوق آن مرتبه مرتبه ایست که علم را در آن موطن در رنگ سائر شیون گنجایش نیست آنجا همه نور است که اصل آن شعور است که بے چون و بے چگونه است و چون ظل آن حضرت نور بے چون و بے چگونه است از بے چونی اصل که عین نور است چه گویند و چه تواند گفت و همه کمالات چه وجودی و چه امکانی ظلال نور اند و بنور بر پا اند و وجود هم از نور وجود گشته است و مبدأ اثار شده است مرتبه اولی چون از مرتبه حضرت نور صرف راتحه انحطاط دارد و جامع شعور و نور است، مخبر صادق علیه الصلوة والسلام آن را مخلوق گفته است، و تعبیر از آن گاه بے عقل فرموده آنجا که گفته "اول ما خلق الله العقل العقل" و گاه بے بنوری فرموده و گفته "اول ما خلق الله نوری" و هر دو یکے است هم نور است و هم عقل و شعور و چون آن سرور علیه السلام این مرتبه نور را بخود نسبت داده است و فرموده نوری توان گفت که این مرتبه حقیقت محرکی بود و تعین اول او باشد نه آن حقیقت و تعین اول که متعارف گشته است آن تعین اگر ظله از ظلال این باشد هم مغنم است چنانچه مراد از این عقل آن عقل نیست که فلاسفه آنرا ایجاب از واجب تعالیٰ صادر اول گفته و آن را مصدر رد و کثرت ساخته۔

باید دانست که هر جا تعین است راتحه امکان دارد و مشوبی از عدم با وے همراه است که با عده تعین

و تميز وجود گشته است و بضدها متبیین الاشياء صفات واجب است جل شانها که تعین و تميز يرا که اندا وجود
 قدیم واجب لذواتها نیستند بلکه واجب از ذات واجب اند تعالی که حاصل آن وجوب بالغیرست که از
 اقسام امکان است هر چند از اطلاق لفظ امکان در صفات قدیمه نحاشی لازم است که موهم حدوث است
 و مناسب آنجا اطلاق وجوب است که از ذات واجب آمده است تعالی اما فی الحقیقت امکان گنجایش
 است وجوب شان لذواتها نیست و از غیر آمده است هر چند غیر نگویند و غیر مصطلح خوانند اما اثبیت مقتضی
 غیریت است الا نشان متغائر آن قضیه مقررہ ارباب معقول است عجب است که شیخ محی الدین بن العربی
 دو تعین را وجوب گفته است و سر تعین را امکان فی الحقیقت جمیع تعینات داغ ظلمت و راسخ امکان دارند
 هر چند از ممکن نامکن فرق بسیار است و یکے قدیم و دیگرے حادث بود اما همه از دائره امکان خارج نیستند
 و بوسے از عدم دارند.

و مرتبه دویم که نور صرف است و بلا تعین متعین آنرا ذات بحت و احادیث مجروده خوانند و در رنگ دیگران
 خیال کنی که آن حجاب است از حجب نور صرف ان الله تعالی سبعین الف حجاب من نور وظلمة
 هر چند تعین نیست اما حجاب مطلوب حقیقی است اگر چه آخرین حجب بود و او تعالی و رار الوار است این
 نور صرف چون داخل دائره تعین نیست و از ظلمت عدم منزله و مبراست و لشد المثل الاعلی مثل آن
 مثل شمعان نور آفتاب است که حجاب قرص او است و در عین قرص او منتشر گشت حجاب او شده
 است فی الحدیث حجاب النور و این مرتبه علیا فوق تجلیات ذاتیه است از تجلیات فعل و صف چگوید زیرا که
 تجلی بے ثبوت تعین متصور نیست و این مقام فوق جمیع تعینات است اما منشأ آن تجلیات ذاتیه همان نور
 صرف است و تجلی بتوسط صور بند و لولاه لما حصل التجلی انتهى و قال فی المکتوب التاسع والسبعین
 چه ذات عرضانه جامع جمیع اعتبارات است بلکه منزله از جمیع انتهى پس تنزه از جمیع در مرتبه لا تعین است
 و جامعیت جمیع اعتبارات درین مرتبه و قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة منه و این حضرت
 وجود بطریق ظلمت جامع جمیع کمالات ذاتیه و صفاتیہ است اجمالاً انتهى

پس چون جامعیت جمیع کمالات حضرت وجود را که نزد ایشان تعین اول است از تعینات علیہ بطریق
 ظلمت ثابت باشد لابد حضرت ذات را که اصل این ظل است در مراتبه که فوق این تعین اول عین است
 جامعیت جمیع کمالات بطریق اصلیت ثابت باشد تحقیقا بمعنی الظلمة و ما هی الا هذه المرتبة،

و همین معنی در تراجم بسیار از مکاتیب خود باین تعبیر ادامی فرماید که ظل هر چه دارد از اصل مستعار است .

سوال اگر گوئی که از کلام حضرت شیخ مجدد و این قدر ثابت شد که حضرت ذات را مرتبه ایست که در آن مرتبه متلبس است بشان کلی جامع مرجم شیون الهیه و کونیه را علما و حضرت اجمال است که فوق آن مرتبه لا تعین است . و اما آنکه این مرتبه تعین اول است و مسمی بحقیقه محمدیه پس از کلام ثابت نیست ؛ بلکه خلاف آن ثابت است . و قال فی المکتوب السادس والمستین من الجلد الثالث و چون آن سرور علیه السلام این مرتبه نور را بخود نسبت داده است و فرمود نور می توان گفت که این مرتبه حقیقت محمدی بود و تعین اول باشد نه آن حقیقت و تعین که متعارف گشته است آن تعین اگر ظل از ظلال این باشد هم مغتنم است . انتهى و قال فی المکتوب الثالث والاسبعین . حضرت شیخ محی الدین بن العربی قدس سره و متابعان که تشریحات خمس نوشته اند تعین اول از اجمال حضرت علم اعتبار نموده اند و آن را حقیقت محمدی گفته علیه و علی آله الصلوات و التسلیات و کشف این تعین را تجلی ذات دانسته و فوق این تعین لا تعین می دانند که مرتبه ذات بحسب است و احادیث مجرده از جمیع نسب و اعتبارات . انتهى و بعد از این کلام طویل آورده اند و در آن مخالفت خود نسبت به شیخ اکبر اظهار می فرمایند پس تطبیق در بیان هر دو شیخ درین دو مقام چگونه حاصل شود ،

جواب گوئیم حضرت ایشان علم را در سه مرتبه اثبات می فرمایند . اول مرتبه شیون و آنرا عین ذات می دانند و این مرتبه منطبق است بر مرتبه ثانیه که از کلام شیخ اکبر ثابت شده کما سلفناه و ثانی در مرتبه صفات و آن را زائد بر ذات غیر منفک از آن می فرمایند و آن بر وجود که تعین اول عینی است مقدم می دارند کما سجدی انشا الله تعالی . و ثالث در مرتبه اجمال تعین وجودی ، و آنرا ظل صفت العلم مینهند چنانچه صفة العلم را ظل شان العلم می گویند پس چون کلام ایشان را بر کلام وجودیه عرض کنم البته نزدیک صوفیه وجودیه هم این علم حلی که ظل صفة العلم است متاخر است از مرتبه حقیقت محمدیه و تعین اول بمبرأ ؛ زیرا که متاخر است از تعین اول وجودیکه مرتبه رابعه است نزدیک ایشان ، و تلك المرتبة متاخرة عنها و المتاخر عن المتاخر متاخر . پس سلب حقیقت محمدیه و تعین اول از علم اجمالی که مفاد کلام ایشان است ، نزدیک وجودیه نیز صادق است ، و چون حضرت ایشان از کلام شیخ اکبر و اتباع ایشان چنان فهمیده اند که مراتب همه مراتب وجود منبسط است ، و وجود منبسط من حیث هو نزدیک شیخ اکبر را تابع ایشان عین مرتبه ذات است پس مرتبه لا تعین همان است و ظل صفة العلم در آن وجود که آنرا

بعلم اجمالی و جملی تغییر می کند مرتبه تعیین اول و مستمی بحقیقت محمدی لاجرم اظهار مخالفت نیست شیخ اکبر وجودیه می نمایند و این فهم ایشان از کمشوفات نیست؛ بلکه دیگر دانشمندان درین باب با ایشان شریک اند. پس فهم واجب لقبول نیست زیرا که ان شاء الله تعالی مفصل مذکور خواهد شد که کلام حضرت ایشان در مثل این مقام بر قاصد جمع بین الکتوفین واجب التسلیم نیست و ما قبل ازین مذموب شیخ اکبر را تنقیح کردیم که وجود منبسط نزدیک ایشان مرتبه است از مراتب تنزل ذات و تعیین اول و حقیقت محمدی ازاں بالاتر است و تکلیف بادل متعین فی الوجود المنبسط المشار الیه بالعلم الجملی و قول فصل درین مقام آنست که نزدیک شیخ مجدّد هر چه از مراتب تعینات موجود منبسط را ثابت است سواه کان کان تعینا اول و حقیقت محمیه او تعینا ثانیا و حضرت التفصیل، پس آن همه انظلال مراتب و تعینات حضرت ذات است، و لهذا انظلال صفات را در مرتبه وجود منبسط ثابت می کنند و شیون را عین ذات می دانند پس حقیقت محمدی و تعیین اول که در وجود منبسط است ظل آن حقیقت محمدی و آن تعیین اول که در حضرت ذات است، و چون واضح شد که حضرت شیخ اکبر نیز مراتب علمیه و تنزلات باطن الوجود را مقدم بر مراتب عینیّه و تنزلات ظاهر الوجود می دانند پس هر چه در ظاهر الوجود است اول در باطن الوجود متحقق گشته، لاجرم نزد چنین منطبق شدند. گو شیخ اکبر تغییر به تقدم و تاخر اختیار کردند و شیخ مجدّد تغییر با صالت و ظلیت، و لامشاحت فی التعلیلات و الاصطلاحات

ه خواب یک خواب است باشد مختلف تعبیر

و ازینجا اختلاف دیگر هم از هم پاشند و آن آنست که حقیقت محمدی نزد یک حضرت مجدّد در اصطلاح از اصطلاحات ایشان تعیین وجودی باقی است، و آن ظل حضرت ذات است که مثل است بر جمیع شیون، و بنا است که ظل باصل خود در ارجح کرده شود پس حضرت ایشان نظر تعین نمودند تعیین اول الحقیقت محمدی قرار دادند و شیخ اکبر در لفظ حقیقت محمدی اصطلاحات دیگر دارند کما سیجی ان شاء الله تعالی.

قوله و مرتبه ثالث تنزل و بی است علما بتفصیل این شان کلی بآن طریق که خود را بشیونات الیه گویند که دران شان کلی اندراج داشتند به تفصیل بدانند و آن را تعین ثانی و واحدیت، و حضرت تفصیل و باطن وجودی که اقول حضرت شیخ مجدّد نیز باین مرتبه قائل اند زیرا که نزدیک ایشان شان العلم را که مرتبه شایقه علم است ظله است که آنرا صفة العلم می گویند و چون شان العلم عین ذات است، صفة العلم را ظل ذات هم میفرمایند.

و نیز می فرمایند که شیونات الهیہ و کونیہ درین مرتبہ تمیز و تفصیل پیدا کرده حقائق ممکنات درین مرتبہ متعین شده
 قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائین من الجلد الاول اے فرزند سرغامض بشنو
 کہ کمالات ذاتیہ در مرتبہ حضرت ذات تعالی و تقدس عین حضرت ذات است، مثلاً صفۃ علم در آن موطن
 عین حضرت ذات است، و تعالی و پنهان قدرت و ارادہ و سایر صفات، و ایضا در آن موطن حضرت ذات
 بتمامہ علم است، و پنهان بتمامہ قدرت است نہ آنکہ بعض حضرت ذات علم است، و بعض دیگر قدرت
 کہ بعض و تجزئی آنجا محال است، و این کمالات کہ گویا منقزع از حضرت ذات است تعالی، در مرتبہ
 حضرت علم تفصیل یافته، و تمیز پیدا کرده، مع بقاء حضرت الذات تعالی و تقدس علی تلک الصرافۃ
 الاحمالیہ، بعد از آن هیچ چیز در آن موطن نماندہ کہ درین تفصیل داخل نشدہ، و متمیز نگشتہ، بلکہ جمیع کمالات کہ
 ہر کدام ایشان عین حضرت ذات بودہ تعالی، در مرتبہ علم آمدہ است، و این کمالات متصلہ در مرتبہ ثانی وجود
 ظلی پیدا کردہ صفات نام یافته اند، و قیام حضرت ذات کہ اصل آنها است پیدا کردہ اند، و اعیان ثابتہ
 نزد صاحب فصوص علیہ الرحمۃ عبارات از ہمان کمالات مفصلہ است کہ در خانہ علم وجود علمی حاصل کردہ
 است، و نزد فقیر حقائق ممکنات عبادات اند، کہ ماوائے ہر شمر و نقص اند، با آن کمالات کہ در آنها منعکس
 گشتہ اند، الی آخر ما قال۔ و قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، باوجود این تمیز و تجویفی و وسعت بے
 کیفی، اسماء و صفات، و احببی جل سلطانہا در خانہ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند، و منعکس گشتہ الی آخر ما قال
 و این مرتبہ را لایعین الذات و لا غیر ما، بگویند، و اشیار را درین مرتبہ انفاک از حضرت ذات تجویز نمی کنند
 مع ذلک تمیز بے کیف از حضرت ذات و زیادت بر آن ذات اثبات نمی نمایند، کما یقتضیہ لفظ التنزل
 فی اصطلاح الشیخ الاکبر، قال فی المکتوب الثانی عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث، علماء اہل
 سنت شکراً لله سعيهم و در صفات ثمانیہ تحقیق و احب لو جوہر بلا زبیا گفتہ الی آخر ما نقلناہ
 سابقاً، و ہذا من الجلد الثالث، و نیز حضرت ایشان اشیار را درین مرتبہ جیاتے و علمے ثابت می کنند
 قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث، باید دانست کہ این صورت علمنیہ کہ از تعلق
 صفت علم بکمالات مندرجہ ذاتیہ و تعالی ثابت گشتہ اند، بنظر کشفی لایح می گردد کہ ایشان را حیوۃ و علم
 ثابت است، و انکشافی کہ مناسب علم حضوری بود، ایشانرا نسبت بکمالاتے کہ در اینجا مندرج است
 کاین چنانچہ تحقیق این بحث در مکتوبے تفصیل بیان نمودہ است، اگر از غیر این معرفت خلفائے باندہ و

احتیاج افتد آنجا رجوع باید کرد و انتهی. و باین معنی شیخ اکبر نیز تصریح فرموده اند، قال فی الباب السابع والخصین وثلاث مائة من الفترحات، و لم تنزل المكنات كلها فی حال عدمها الا ذلی بها یفتر الواجب الوجود بذاته و یسبحه و یحمده سبح انلی و تعبد قديم ذاتی، و لا عین لها موجود و لا حکم له مفقود، فاذا کان حال المكنات كلها علی ما ذکرناه من هذه الصفات التي لا جهل معها کیف یكون فی حال وجودها و ظهورها جامدا لا ینطبق و نباتا بتعظیم خالق لا یتحقق و حیوانا بحال لا یصدق او انسا نابره لا یتعلق هذا محال فلا بد ان یكون کل ما فی الوجود من ممکن موجود یسبح الله بحمده بلسان لا یفقه و لحن ما الیه کل احد یستنبه فسمی عاھل الکشف شهادة و یقبله المؤمن ايمانا و عبادۃ فقال الله تعالى وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ الى ان قال فمن ظهرت حیو ته سی حییا و من بطنت حیوته فلم یظهر لکل عین یسمی نباتا و جمادا، فانقسم عند المحبوبین الامر و عند اهل الکشف و الايمان لم یتقسم، فاما صاحب الکشف و الشهود و اهل الاختصاص فقد اعطاهم الشهود ما اعطاه المحبوبین شهودهم فبقول اهل الشهود سمعنا و رأینا، و یقول المحبون ما سمعنا و ما رأینا، و یقول اهل الايمان امنا و صدقنا قال الله تعالى وَ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ الخ

قول باید دانست که شیون ذاتیه و سجانہ دو قسم اند. یکے فعلیه وجودیه میجو و جوب و قدم و غناء ذاتی و دیگر آنفعالیہ امکانیه میجو حصول و خواص و تعلیقات شخصیہ پس وے تعالی شانه متلبس شیون فعیته در مرتبه اجمال که مرتبه و حده است با سماء حسنی، و آن مرتبه بمرتبه اسماء و صفات، و همچنین متلبس شیون الفعالیہ در مرتبه وحدت معبر است با عیان ثابته و حقائق ممکنات.

اقول چون از کلام حضرت شیخ مجد و ثابت شد که شیون اسماء و صفات را درین دو مرتبه بحق و ثبوت و تمیز است اجمالا و تفصیلا، و همچنین عدوات که مقابل آنها اند نیز اجمالا و تفصیلا در مرتبتن تمیز و ثبوت دارند لاجرم این تفصیل از کلام ایشان مستفاد شد لیکن چون کلام درین مقام بالا صالت در بحث زیاده صفات وجود آنها در خارج، و بیان اجمال و تفصیل شیون فعلیه و معنی اعیان ثابته خواهند آمد اینجا بنقل کلام ایشان نه پرداختیم، و بر مباحث آتیه موقوف داشتیم و سیتضح ذالک حتی الا تصح انشاء الله تعالی. - قولہ و نیز باید دانست که در مرتبه واحدیه ہیئته مجموعی خود مسمی است بنفس الامر پس هر چیز که تمشخ در

او هست، اثر موجودات نفس الامری است. و گرنه از قبیل "انیا ب اغوال" است.

اقول از اینجا معلوم شد که مرتبه ذات بحت متعالی است در نفس الامر چنانچه متعالی است از خارج کما یأتی و سایر اشیا در خارج اند یا در نفس الامر پس مرتبه ذات متعالی باشد از جمیع متقابلات تعالیاً فوق الواقع لافی المحاط العقلی فقط کما توهمه صاحب الرساله من کلام الشیخ ابراهیم الکردی لان المحاط موطن من موطن نفس الامر وقد اسلفناه وجهنا کلام الشیخ بما لا مزید علیه.

قوله ومرتبه را بجهت تنزل وے است عیناً یعنی در مرتبه ظهور احکام و آثار بصورت و منتظرشان کلی علی و ویرا باین اعتبار وجود منبسط و نفس کل و نفس رحمانی و نفس مبیولی الکل و ظاهر وجود گویند و فی مرتبه که وجود منبسط اول تعین وے است عیناً چنانچه حقیقت محمدی تنزل اول وے است علیاً و اوست امر مشترک در جمیع کائنات و منشاء وجود بمعنی کون و حصول که سابق مذکور شده و اشتراک مبداء المبادی در آنها بواسطه وے است، پس وے منظر اول ذات بحت است، و کائنات مظاهر ثانویه وے، و نزد ایشان خارج عبارت ازین مرتبه است، پس هر چیزی که ظاهر شده است در او از موجودات خارجی ادالانہ **اقول** این مرتبه نزدیک حضرت محمدؐ نیز است، می فرمایند که این مرتبه جامع جمیع شیون است بطریق ظلیت قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من الجلد الثالث. بدانکه این مرتبه مقدمه را که حضرت ذات جامع الصفات است تعالیٰ در مرتبه ثانیه ظهور وے است اول ثابیه تغیر و تبدیل و آن نزد این حقیر از روئے کشف و شهود آئینه حضرت وجود است که خیر محض و کمال صرف است. و قابلیت ظهور جمیع کمالات دارد بطریق ظلیت و غیر وجود در این دولت میرنشته است، لهذا اگر علی باین مرتبه مقدمه متعلق شود و اتزاع کمالات او نماید چنانکه گذشت هر آینه اول چیز وے که از آنحضرت جل شانہ منزع گردد و حضرت وجود نخواهد بود و کمالات دیگر توابع او نخواهند بود، از اینجا است که جم غفیر از صوفیه و غیرهم وجود را عین ذات سبحانه تصور کرده اند، و تعین وجود را لا تعین انگاشته و ثبوت این تعین اسبق ما وراء علم و خارج است چنانچه تحقیق این معنی در مواضع کثیره بیان یافته است و این حضرت وجود جلالت جامع جمیع کمالات ذاتیه و صفاتیه است اجمالاً، و قال فی المکتوب الرابع والتسعين منه، تعین اول که تعین وجودی است تعین آن کمال و جلال ذاتی است، و ظل اول اسی. و قال فی المکتوب الثالث والتسعين منه، آنچه در آخر کار بکرم و فضل مکشوف ساخته اند آنست که تعین اول حضرت

ذات را تعالی و تقدس تعین حضرت وجود است؛ که محیط همه اشیا است و جامع بیع اضداد است و غیر محض است و کثیر البرکة است الی آخر ما قلناه سابقاً، و همین وجود است که حضرت شیخ مجدد نفی عینیه آن می کنند از مرتبه ذات، و می گویند که حضرت ذات موجود است بخود و نه بوجود و عیناً کان اوز ایداً و همین تعین است که گاهی آنرا حضرت ایثار حقیقه محمدیه می گویند زیرا که این مرتبه ظل آن مرتبه است که شیخ اکبر آنرا حقیقه محمدی می گویند و قد سبق ذکرها، قال الشیخ المجدد فی هذا المکتوب بعد کلام طویل فی تقریر هذا المطلب، پس واضح شد که رب و مبدأ تعین حضرت خلیل تعین اول است و منشاء تعین اول که جز مرکز و اشرف ادا است، مبدأ تعین حضرت خاتم الرسل صلی علیه السلام و التسلیات، پس اسبق از همه حقیقه خاتم نبوة بود. و منشاء ظهور دیگران هم ادا باشد علیه و علی جمیع الانبیاء الصلوات و البرکات انتهی. از اینجا معلوم شد که اصطلاح حضرت مجدد در حقیقت محمدی مختلف است؛ گاهی بر تعین وجودی اطلاق این لفظ می کنند چنانچه ازین مکتوب واضح گشت و در مواضع بسید از مکتوبات ایثار این اطلاق یافته می شود و گاهی بر شان العلم اطلاق حقیقت محمدیه تجویزی نمایند که امر فی کلامه و گاهی بر تعین حقی اطلاق می فرمایند.

قال فی المکتوب الثالث والعشرين بعد المائة من المجلد الثالث، و حقیقت محمدی علیه و علی آله الصلوات و التسلیات که حقیقه الحقائق است آنچه در آخر کار بعد از طی مراتب ظلال برین فقیر منکشف گشته است تعین و ظهور حقی است که مبدأ ظهورات و منشاء خلق مخلوقات است، در حدیث قدسی که مشهور است آمده کنت کنزاً مخفياً فاحسب ان اعرف فخلقت الخلق لاعرفاً ثم قال بعد کلام طویل.

سوال صاحب فتوحات مکیه تعین اول که حقیقت محمدی است حضرت اجمال عالم را گفته است و تو در رساله خود تعین وجودی را گفته، و مرکز امر که اشرف و اسبق اجزاء اوست حقیقه محمدیه قرار داده و تعین حضرت اجمال را ظل تعین وجودی انگاشته، و اینجا می نویسی که تعین حقی است و آن حقیقت محمدی درجه توفیق در بیان دو قول چیست.

جواب ظل شی بسیار است که خود را باصل شی و انماید و سالک را بخود و گرفتار سازد، پس باین دو تعین ظلال آن تعین اول اند که در وقت شروع بر عارف به اصل تعین اول که تعین حقی است ظاهر

کشته الی آخر ما قال، و شیخ اکبر نیز باین تعین حی و تقدم آن بر تعین وجودی قائل اند قال الشيخ الكبير في
 مفتاح الغيب، والتعلق الحاصل من النسبة الجامعة المظهر وحكمه التثليل من إحدى الحقائق في الكل هو باعث
 المحبة المتعلقة بكما إلى الجلاء والاستجلاء المتوقف حصوله على الظهور لكن على ما ستعرف من مسئلة الانسان
 الكامل في آخر الكتاب ان شاء الله تعالى وهذا الامر هو المعتمد عليه في سر الادوية باجبت ان اعرف
 والمحبة لا يتعلق بوجود اصلاً لا استجابة طلب الحاصل على ما سبقت الاشارة من وجبه اليه وما ياتي
 ايضاً انتهى، ليكن چون نارا درين مقام استيفاء مراتب تنزلات منظور نسبت كما سبقت اليه الاشارة از
 بيان اين تعين وامثال آن سكوت كرديم. و نیز بايد دانست كه اصطلاح شيخ اكبر و اطلاق لفظ نیز مختلف است
 گاهی مرتبه ثانی را كه سمي است بوحدة و تعین اول حقیقه محمدیه می گویند كما مر في الرسالة. و گاهی وجود منبسط
 را كه شيخ مجرد آنرا تعین وجودی می نامند چنانچه شواهد آن در رسائل ایشان بسیار است، و گاهی بحلی اعظم
 را و سبجی تحقیقہ قال في الباب السادس من الفتوحات العوالم اربعة الى ان قال فاما العالم الاعلى
 الحقيقة المحمدية و فلكه الحياة انتهى. و قال فيه ايضا بدأ الخلق الهباء و اول موجود فيه الحقيقة
 المحمدية الرحمانية، الموصوفة بالاستواء على العرش الرحباني و هي العرش الالهي لا اين يحصرها
 لعدم التحين انتهى. و گاهی قلم اعلى را قال في كتاب المشاهدات فاول موجود ظهر مقيد فقير موجود
 يسمى العقل و الروح الكلي و يسمى القلم و يسمى العدل و يسمى العرش و يسمى الحق المخلوق به
 و يسمى الحقيقة المحمدية و يسمى روح الارواح و يسمى الامام المبين و يسمى كل شيء، وله اسماء
 كثيرة باعتبار ما فيه من الوجود انتهى.

و نیز بايد دانست كه قول صاحب رساله و دوست امر مشترك در جميع كائنات و نشأ وجود بمعنى كون و حصول
 كه سابق ذكر شد انتهى من قبيل "حوالة الدين على الجاحدة" زیرا كه آنچه سابق رفته است آنست كه
 امر مشترك در جميع اشياء و نشأ انتراع وجود بمعنى كون و حصول حقيقة الحقائق و ذات الهی است
 تعالى شأنه، فهدا سهو عجيب عما اسلفه هو بنفسه.

قوله و مرتبه خامسه تنزل وے است و این وجود منبسط بتفصیل جميع شیونات ذاتیه بر طبق تعین ثانی
 و علی این مرتبه مسمی است بشخص اکبر و انسان کبر و این تعین ثانی وے است عیناً چنانچه مرتبه واحده تعین
 ثانی وے است علماً.

اقول حضرت شیخ محمد دینزباین مرتبه قائل اند و ظاهراً است که این مرتبه عین عالم است پس هر که عالم را بداند و اثبات کند قائل باین خواهد بود لیکن با وفاء بالوعد نقل چند از کلام فیض التیام ایشان ثبت کنیم قال فی المکتوب الستین بعد المائة من الجلد الاول، بدان اے فرزند اسعد که الله تعالیٰ که پنج گانه عالم امر قلب و روح و سر و خفی و اخفی که اجزائے عالم صغیر انسانی است اصول آنهاد در عالم کبیر است در رنگ عناصر رابعه که اجزائاً است، اصول خود در عالم کبیر دارند الی آخر ان قال و چون سالک رشید محمدی المشرّب پنج گانه عالم را بر ترتیب طے کرده سیر در اصول اینها که در عالم کبیرست فرمودم ثم قال بعد از ان اگر سیر در ظلال اسما و جوی تعالیٰ و تقدست که فی الحقیقة آن ظلال اصول این پنج گانه عالم کبیرست و شائبه عدم آنجا راه نیافتہ واقع شود الی آخر ما قال، و قال فی المکتوب العاشر من الجلد الثاني بعد کلامی مناسب هذا المقام، قلب عارف را بواسطه جامعیت بر سیل تشبیه و تمثیل عرش الله می گویند یعنی چنانچه عرش مجید بر نرخ است در میان عالم خلق و عالم امر در عالم کبیر و جامع است هر دو طرف خلق و امر را، قلب نیز بر نرخ است در میان عالم خلق و عالم امر در عالم صغیر الی آخر ما قال، و قال فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثاني، این عرصه کاینات که معاین و مشاهد است و منبسط مسطح و طویل و عریض متخیل می گردد الی آخر ما قال فی تقریر مذهب الشیخ الاکبر و المذهب المختار لنفسه ثم قال غایة ما فی الباب این عرصه متومه ظل آن عرصه خارجیہ است که شایان مرتبه حضرت و جبر است تعالیٰ و تقدس چنانچه وجود این مرتبه ظل وجود آن مرتبه است، و این مرتبه و هم را اگر باعتبار آنکه ظل مرتبه خارج است، خارج گویند گنجائش دارد چنانچه باعتبار وجود ظلی او را موجود نیز گویند و این عرصه و هم در رنگ عرصه خارجی نفس الامری است و احکام صادق دارد و معامله ابندی بآن مربوط است چنانچه منجر صادق انان خبر داده است علیه و علی آله الصلوٰة والسلام، ثم انشد رباعیه فی هذا المعنی، رباعی در عرصه کاینات با دقت فهم بسیار گذشته ام بسعرت چون و هم گشتم همه چشم و ندیدیم درد جز ظل صفات آله ثابت در و هم

و قال فی المکتوب الثامن والستین من عالم را که موهوم می گوئیم نه باین معنی است که عالم منقوص و مجبول و هم است، چگونه منقوص و هم بود که و هم نیز از جمله عالم است الی آخر ما قال فی هذا المعنی و قال فی المکتوب الحادی والستین من لفظ حواله که دائره از و بے در و هم ناشی گشته است چنانچه در

خارج موجود است و در دم هم موجود است، لیکن انجا روپوش نمود دائره است، و اینجا باین روپوش الی آخر
ما قال، و قال فی المکتوب التاسع بعد المائة منه بعد ما حقق مرتبة الوحدانية چون عالم دکان مرتبه
مخلوق گشته است نمود یا بود آمده است، چه ایجاد او تعالی مثبت بود و وجود است، و چون نمود یا بود
آمده نفس الامری گشت، و احکام و اثار صادق بر وے مترتب شده، ثم قال بعد کلام طویل فی هذا المعنى
و چنانچه این خارج و وجود در عالم را ظله است سایر صفات آن از حیوة و علم و قدره و غیره باین در وے
ظلال صفات و احیی است جل سلطانها، بلکه نفس امر که در ثبوت عالم اثبات نموده می آید نیز ظل نفس امر
مرتبه خارج است، **بیمت** نیاوردم از خانه چیزے نخبست تو دادی همه چیز من چیز تست
قال الله تعالى المعتبر الى ربك كيف مد الظل انتهى.

قوله پس ظهور وے سبحانه در وجود منبسط بشیون فعلیه و جوبیه مسمی است بتجلی اعظم و آن هوتی خاص
است جامع مرجع شیون فعلیه را که ظاهر شده است بسبب تجلی ذات بحجت در حق وسط وجود منبسط
و قاهر است مرجع ظهورات دیگر، و همین است مسمی باسم الله نزد صوفیه و انزال وحی و بعث رسل
متعلق باوست.

اقول این مرتبه نیز نزدیک شیخ مجد و ثابت است، قال فی المکتوب السادس والاربعین من
الجلد الثالث، اعلموا ان الله اظهر على ان فی الكائنات نقطة هي مركز العالم الظلي وتلك
النقطة اجمال جميع العالم والعالم بتمامه تفصيل لذلك الاجمال وتلك النقطة كالشمس
فی الاشرار به تتنور ما فی الآفاق فكل من يصل اليها الفیض منه سبحانه يكون بتوسل تلك
النقطة محاذية لنقطة غیب الهیة و تلك النقطة كائنة فی مرتبة النزول مما لم یكن النزول
فی هذه المرتبة من الهبوط و الاسفلية لا یكون العروج الی تلك المرتبة المسماة بغیب الهیة
و هذا النزول للدعوات والتكمیل و فی النزول الذی یكون بمرتبة تلك النقطة یتخیل كان
الوجه الى العالم والظهر الى الله سبحانه انتهى.

باید دانست که این نقطه را نشان در مرتبه نزول از انجمنست مقرر کرده اند که توجه اکثر سالکین
بسوئے وجود منبسط از راه لطیفه انا است، و چون بوجود منبسط رسد توجه ظاهر می شود، و پس چون

بعد فناء لطیفه انامذات بحجت رسد حرکت عروجی تمام شود، و بعد از ان حرکت نزولی غالباً بسوی شمال
 آن ذات بحجت در شخص اکبر و در وجود منبسط که جزئی است از ان و ستماست به تجلی اعظم خواهد بود،
 و نیز می فرماید که گاهی ازین نقطه عروج واقع می شود بسوی مرکز دایره الاصل که آن دایره مقامات انبیا
 است علیهم الصلوٰۃ والتلیات، و مراد از ان دایره صفات دارند که مبادی تعینات انبیاء درین متعین است
 و گاهی از ان نزول واقع می شود بسوی نقطه که مرکز دایره عدم است و آنرا مقام کفر بالله می دانند و می فرمایند
 که آن ظلماتی است بغایت ظلمت، و بسبب نزول متشور و مشرق می شود، و در مقابل آن نقطه ظلماتیه نقطه
 دیگر ثابت می کنند مسماة بنقطه اسلام و هی النقطة التي تقع العروج اليها بعد هذا النزول الظلاني
 و نیز باید دانست عوام را چون عبور برافوق علم ظلال میسر نیست قبل توجه ایشان بحین نقطه خواهد بود که مرکز
 دایره عالم ظلی است،

و قال فی المکتوب الرابع عشر منه، انما که ذات بحجت سبب جل و علا، چنانکه نسبت وجوب وجودی
 نسبت امتناع عدم هم نیست، و چون نسبت وجوب پیدا شد نسبت امتناع عدم که مقابل اوست نیز
 هویدا گشت و نسبت استحقاق عبارت که متفرع بر نسبت وجوب وجود است نیز ظهور اندکان الله و
 لم یکن مع شیء، و ان کان من النسب والاعتبارات فاذا ظهرت النسب ظهر التقابل معاشی
 و قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من الجلد الثالث، بدانکه مرتبه مقدسه را که ذات مع
 الصفات ست تعالی در مرتبه ثانیه ظهور می است، اول بے شایبه تغیر و تبدیل و آن نزد این حقیر از
 روی کشف و شهود هر آینه حضرت وجود است که خیر محض و کمال صرف است الی ان قال، و این حضرت
 وجود بطریق ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیه و صفاتیه است اجمالاً، و این مرتبه جامع اجمالیة التفصیل
 است که توان گفت که تعین ثانی است اول چیزیکه در مرتبه تفصیل شویته پیدا کرده صفة الحیوة است
 که ام جمیع صفات است، و این صفت حیوة گویا ظل آن صفة الحیوة که در مرتبه حضرت ذات تعالی
 ثابت است و لا هو ولا غیره در حق ان کائن و این ظل چون در مرتبه پیدا شده است که در مرتبه حضرت ذات
 ست تعالی هر آینه لا غیره در حق او ثابت نبود، و بدین غیریت متمم باشد، و بعد از صفة الحیوة صفة العلم
 بطریق ظلیت پنجاه در صفة الحیوة گذشت کائن است الی آخر ما قال پس ازین عبارت مستفاد شد که
 تعین وجودی در مرتبه تفصیل ذات ظهور می است متصف بصفات کمالیه که آن ظلال مرتبه صفت

متقدمه بر تعین وجودی است و بعین است تجلی اعظم،
و اینجا فائده، باید دانست که هر چند مرتبه تجلی اعظم در کلام شیخین ثابت است اما تسمیه آن تجلی اعظم و تفصیل
احکام آن پس از علوم و اصطلاحات حضرت شیخ ولی الله دہلوی است قدس سره و مرتبه وجود منبسط
از مراتب مافوق ابتر و تنقیح و تهذیب از معارف مخصوصه ایشان است پس ذکر این مراتب در تقریر مذہب
شیخ اکبر و اتباع ایشان خالی از غلط نیست و نشاء آن خلط اینست که صاحب رساله تقریر مسئله وحدۃ
وجود را بتماہما از رساله قول الفضل سیدی شرف الدین نقل نموده و ندانسته کہ تقریر این مسئلہ باین طریق از
تنقیحات سیدی مذکورست کہ مذہب شیخ اکبر و اتباع ایشان را باند مذہب حضرت شیخ ولی الله دہلوی جمع
نموده اند و خلاصہ فرہم آورده، صاحب رساله نافرہمیدہ ہمہ را بہ شیخ اکبر نسبت داده، و نیز پوشیدہ ننماید
کہ تجلی اعظم نزدیک صاحب اصطلاح گاہ بہ ہر مراتب آخر کتب تجلیات این تجلی اعظم اندیز اطلاق کردہ میشود
کما یظهر من تتبع تصانیف الشریفہ و قال الشیخ المجدد فی المکتوب الحادی عشر من المجلد الثانی
اشرف اجزاء عالم گیرش حضرت رحمان است کہ محل ظهور انوار حضرت ذات مستجمع صفات ست جل سلطانہ
و مادر اعرش مجید ہر چہ از عالم گیر است ظہورات در آن از شائبہ ظلیت خالی نیست ہذا رب العالمین
سر استوار بریان اجزاء عالم گیر مخصوص بعرش مجید گردانید کہ افضل اجزاء آن عالم گیر است زیرا کہ ظہور و ظل
از ظلال فی الحقیقہ ظہور او نیست تعالی تا بعبارت استوار نمودہ آید و ایضا ظہورے کہ آنجا ہست دائمی
است بے تخلل استوار ہر چند نور اسماء و زمین اوست تعالیٰ اما آن نور مقرون بحجب ظلال است بے
توسط ظلیت در انہا ظہور فرمودہ است و این ہمہ ظہورات مقتبس از انوار ظہور عرشی است بحجاب
ظلمہ از ظلال محجب گشتہ ظہور فرمودہ است در رنگ آنکہ از دریائے محیط بتوسط ظروف آب ہر جا برند
و متغیر گردند و در رنگ آنکہ از مشغلمائے کلان چراغہائے خورد را گردانید و اطراف و اکثاف را بان چراغہا
روشن سازند ثم حمل علی هذه المعادف قوله تعالیٰ "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ" الآية - و اطال فی ذالک
الی ان قال این ظہور جامع کہ بعرض انتساب یافتہ است فتائے مشاہدات و معائنات و مکاشفات
است و نہایت تجلیات و ظہورات ست تجلی ذات با تجلی صفات بعد از ان معاملہ بحیل قرار می یابد،
چنانچہ شمرہ از ان در بیان خواهد آورد و انشاء اللہ تعالیٰ و این ظہور جامع ہر چند مقرون بصفات است

اما صفات درین موطن حجاب ذات نیستند حجابیه صفات مرفعات را تعالی و تقدس بحصص و سر -
 ظلیه است زیرا که ظهورات ظلیه در مرتبه علم است و ظهور اصل در مقام عین و در علم صفات حجاب
 ذاتند نه در عین الی ما قال و قال فی المکتوب العاشر من بشنوب شنو، قابلیته ظهور انوار قدم که از ثابته
 ظلیه منزله و مبراست مخصوص بعرش مجید است، میچکس نه از عالم خلق و نه از عالم امر و نه از عالم صغیر
 این قابلیته ندارد و غیر از عرش مجید قلب عارف کامل بواسطه علاقه جامعیت و برزخیه ازان انوار اقباس
 می نماید غرض از بحر بدست می آرد بعد عرش و قلب عارف تام الموصوف هر جا ظهور است مدایغ ظلیه
 قسم است و بوسه از اصل نیافته استی -

بالجمله ازین کلام ایشان و از مکتوب سلس و سبعین و سابع و سبعین و غیر ذالک من مکاتیب احکام پذیرد
 تجلی اعظم متبسط می شود.

اول آنکه متصف با ستوای بر عرش کما سبق نقل من کلام انشیخ الاکابر
 دیگر آنکه متصف است بجمع شیون فعلیه و صفات کمالیه -

دیگر آنکه قاهر است بر جمیع ظهورات و دیگر زیرا که سائر ظهورات بوسه ظلیه دارند
 دیگر آنکه این تجلی اعظم تجلیات الهیه است و موطن تکمیل و نصف و بعثت رسل و انزال وحی همین است
 و محاذی است لفظ غنیمت هویت را، الی غیر مبادیل علی انطباق المکشفین،

نکته باقی ماند نکته و آن آنست که مسمی باسم الله نزدیک شیخ اکبر مرتبه وحده است یعنی ذات متبلر
 بجمع شیون و کمالات اجمالا و اگر بنا بر آنکه تجلی اعظم اعظم تجلیات اوست بر دوسه تم لفظ الله اطلاق
 کنند با که ندارد قال الشیخ الاکبر فی الفصوص فالله علی بنفسه هو الذی یکون لما الکمال الذی یتفرد
 به جمیع الامور الوجودیه والنسب لعدمیه بحيث لا یمکن ان یفوت نعت منها. و سواء کان
 محمودة عرفا و عقلا و شرعا، او مذمومة عرفا و عقلا و شرعا، و لیس ذالک الالمسمی الیه خاصه
 و اما غیر مسمی الیه خاصه مما هو محلا و صور فیخلفان کان محلا لیه جمیع المعاصیل لا بد من ذلک بین محلی و محلی و ان
 صوره فی قتلک الصوره عین الکمال الذاتی لانها عین مظهره فیها الذی المسمی لله
 هو الذی لتلك الصورة ولا يقال هی هی ولا هی غیره -

و قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب، و اما الصوره الظاهره بنفسها الحاصله من الاجتماع

الاول لاسماء المذكورة فهي صورة الرحمن والتجلى هو من الله تسمى الاسماء الذاتية لاشاد اليها، ومرتبة التجلى المذكورة هو المسمى بحقيقة الحقائق، وقال العلوف الحامى في مقدمة نقد النصوص، وقسمته الله هو باعتبار تعيينه في شانه الحاكف فيه على شيونه القابلة منه والحكامه واثاره انتهى.

وحضرت مجدد در كتاب خود كه مسمى است بمعارف لدنيه، مي فرمايند كه الله نام مرتبه غيب ميونه است واسم در حقيقت فقط لفظ هاست، و بر آن كلمه و جارا و ادة تعريف كه الف والام است زياده كرده اند در وضع و استعمال تا ايا باشد بمعبودية آن مرتبه، و اگر اسم الله را بر تجلى اعظم اطلاق كنند نزديك ايشان نيز جائز خواهد بود، زيرا كه تجلى اعظم نزديك ايشان نقطه است محاذي نقطه غيب هويته و ظهوره است كه بوسه ظليت ندارد، پس بحكم محاذات و ظاهرية اگر اسم يكي بر ديگر اطلاق كنند جائز باشد،

بالجمله در قول صاحب رساله كه مبن است مسمى باسم الله نز و صوفيه خلله است ظاهر كما مر شر و حا، آره لفظ الله در لغت عرب موضوع است فالتى كه مستمع جميع صفات كمال باشد، و چون منتهاى موفت عوام مرتبه تجلى اعظم است بحكم نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم مراد از عبارت كتاب و سنت كه در مخاطبه جمهور ناس واقع است همين مرتبه را بايد داشت، پس لفظ الله بنسبة ذات مستمع جميع صفات كمال حقيقه لغوية است، و بنسبة مرتبه وحدت حقيقه عرفيه صوفيه و بنسبة تجلى اعظم حقيقه شرعية.

هذا هو تحقيق المقام فذع عنك ما وقع لصاحب الرساله في هذا الكلام.

قوله و ظهوره سبحانه در وجود منبسط شيون، الفعاليه اسكانيه عالم كليات است كه شامل است تنزلات ثلاثه اسكانيه را يعنى عالم ارواح و عالم مثال و عالم شهادت را و بيان اين تنزلات در رساى بسوط مذكور است اقول حضرت مجدد نيز باين عوالم ثلاثه قائل اند چنانچه مکتوب سى و يكم از جلد ثالث بملا بدر الدين در تحقيق عالم ارواح و عالم مثال و عالم شهادت نوشته اند و بعد از تحقيق عوالم ثلاثه مي فرمايند چون اين سخن معلوم شد، بايد كه رويش از تعلق ببدن در عالم خود بوده است كه فوق عالم مثال است و بعد از تعلق ببدن اكثر تنزل نموده است بعالم اجساد بعلاقه حى فرو داده است بعالم مثال كه در ندارد و پيش از تعلق و بعد از تعلق پيش از اين نيت كه در بعضى اوقات بتوفيق الله سبحانه بعضه از احوال خود را در مرآة آن عالم مطالعه مي نمايد و حسن و قبح احوال را از آنجا معلوم مي سازد چنانچه در واقعات و منامات اين معنى واضح و دلالت دارد است، بويژه است كه بے آنكه از حسن فائز شود، اين معنى احساس نمايد و بعد از مفارقت از بدن اگر روح علوى است

متوجہ فوق است و اگر سفلی است گرفتار سفل ہست بعالم مثال کارے ندارد و عالم مثال از برائے دیدن است نہ از برائے بودن جاتے بودن و ایکی کہ در خواب در عالم مثال احساس نموده می آید صورت و شیخ آن عقوبت را ہی مستحق آن گشته است و از برائے تنبیہ او این معنی را بر حقے ظاہر ساخته اند

ثم قال فی هذا المکتوب فی ضمن جواب سوال، و سیرگاہ او عالم مثال است کہ متضمن عجائب ملک و ملکوت است انتی و در مکتوب پنچا و ششم از جلد ثانی می فرمایند مخدوم و مکرم درین مسئلہ بعنایت اللہ سبحانہ آنچہ برین فقیر ظاہر گشته است آنست کہ این ہمہ آدم کہ پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام گذشتہ اند وجودشان در عالم مثال بوده است نہ در عالم شہادت: ثم اطال فی ذالک، و در آخر این مکتوب مذیل در بیان بعضی از علوم و معارف کہ بعالم مثال تعلق دارند نوشتہ اند بالجملہ تمام آن مکتوب را مع التذیل مطالعہ باید نمود، و ایضاً در مکتوب ہشتاد و پنجم می فرمایند عالم ارواح ماوراء عالم جہات و ابعاد است الی آخر ما قال۔ پس معلوم شد کہ این عوالم ثلاثہ را ایشان نیز اثبات می نمایند و اصول و حکام این عوالم را بطور شیخ اکبر و اتباع ایشان تقریر می کنند کہ در تفصیل فروع اختلافی باشد لیکن آن تفصیل از علوم فکریہ است نہ کشفیہ و آن اختلاف عند التحقيق راجع باتفاق است، و ہر کہ کشفیات و حالات سلوک یہ ایشان را نتیجہ نماید باین معنی یقین حاصل کند و گاہے ازین عوالم بعالم امر و خلق تعبیر می کنند بر وفق تعبیر شیخ اکبر و اتباع ایشان:

قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب مما لا حکم للامکان فیہ و لا واسطۃ فی صنعہ من مقادیر و علیہ التعلیل الزمانی هو عالم الامر و ما زاد علی ما ذکرنا و خالف فی هذا النعت المذكور فهو عالم الخلق انتہی۔

چنانچہ در مکتوب دویست و ششم از جلد اول گذشت، و در مکتوب دویست و ہشتاد و چہارم می فرمایند بدانکہ انسان مرکب است از عالم خلق کہ ظاہر اوست و از عالم امر کہ باطن او است، انتہی۔ و هذا التعبير کثیر فی مکتبہ قولہ پس صور کونیہ خارجیہ حاکی است از مرتبہ اعیان ثابتہ علیہ۔

اقول ہمیں است مذہب حضرت شیخ محمد و چنانچہ شواہد باین مطلب در لہجہ لفظی بقول سابقہ بسیار گزشتہ و قال فی المکتوب الثامن و الخمسین من الجلد الثالث بعد ما احوال الکلام فی تحقیق حقایق امکانات و وجودہا فی مرتبہ الوجود و ابقائہا مع ذالک، ازین بیان واضح گشت کہ حقایق امکانات عمدات اند کہ در خانہ علم واجبی تمیز تعین پیدا کردہ اند و بصنع خداوند جل سلطانہ مرتبہ ثانیہ در مرتبہ حسن و وہم ثابت گشتہ، بعضی از آنها را یاتے اسمائے الہی جل شانہ شدہ و درین مرتبہ بحکم ظلیت و انعکاس حی و عالم

وَقَادِرٌ وَمُرِيدٌ وَبَيِّنٌ وَشَوَّاهٌ وَكَوَّاهٌ كُنْتُ.

وَقَالَ فِي الْمَكْتُوبِ تَسْعِينَ مَرَّةً بَعْدَ مَا هَدَمْتُ هَذَا الْمَذْهَبَ، أَزَيْنُ تَحْقِيقَ مَعْلُومٍ كُنْتُ كَحَقَائِقِ
أَشْيَاءِ أَعْدَامٍ أُنْكَرُ كَمَا لَمْ يَكُنْ رَتْبُهُ وَجُودِ تَعَالَتْ وَتَقَدَّرَتْ، دَرِ أُنْهَامَا عَكْسٍ كُنْتُ اسْتِ، وَأُنْهَامَا بَيِّنٍ
خَدَاوَنْدِي جَلِّ سُلْطَانَةِ تَحْقِيقِ وَثَبُوتِ وَهَمِي پيدا كرده اند و در مرتبه حسن و وهم استقرار حاصل نموده
گویند ذاتِ اشیاءِ اعدام اند و انعكاس كمالات در آنها در رنگ دست و پائے آن اعدام اند و قوی و جوارح
آنها اند انتہی۔ ومن تتبع كلامي في المكاتيب وجده مشحوناً بهذا المعنى۔

قوله ومعنى اینکه همان اعیان ثابتہ باثبات و قرار آنها بصورت خودها در حضرت علم در وجود منبسط ظاهر
شده اند بصورت خارجیه خودها، و مصدر آثار گشته در رنگ آنکه چون کسی زید را که در خارج موجود است
تعقل کند پس زید در یک حالت هم خارج است و هم در ذہن، اما در یک طرف بوجود عقلی و در طرف
دیگر بوجود خارجی پس مراد قول شیخ اکبر "الاعیان ما شمت رائحة الوجود" آنست که شیون انفاً
بجست که مسمی اند باعیان ثابتہ فی العلم یعنی بجمہ حضور علمی خطی از وجود خارجی ندارند زیرا کہ این متصور
نیست مگر با تفکاک و خروج آنها از مرتبه علم و این محال است کہ جہل او تعالی ازین لازم آید تعالی
اللہ عن ذالک علواً کبیراً۔

اقول وبالله التوفيق این معنی را حضرت شیخ محمد زین الدین در مذہب خود تقریر می نمایند، قال فی المکتوب
الرابع والثلاثين بعد المائتين من الجلد الاول۔ باید دانست کہ منصف ساختن صور علمیه را کہ
عبادت از اعیان ثابتہ ممکنات اند و باثبات ایشان نہ بآن معنی است کہ صور علمیه از خانہ علم برآمده
وجود خارجی پیدا می کنند کہ آن محال است و مستلزم جہل تعالی عن ذالک علواً کبیراً، بلکه بآن معنی است کہ
ممکنات در خارج ہر طبق آن صور علمیه وجودی پیدا کرده اند و برابر وجود علمی وجود خارجی موافق آن وجود
علی حاصل نموده در رنگ آنکہ استاد بخار در ذہن صورت سرریہ تصور نموده در خارج اختراع آن نماید
درین صورت ذہنیہ سرریہ کہ در معنی ماہیت آن سرریہ است از خانہ علم آن بخاریہ برآمده است، بلکه
در خارج آن سرریہ وجودی ہر طبق آن صورت ذہنیہ پیدا کرده است فافہم انتہی۔ و هذا المعنى كثير
في مكاتيبه وصاحب رساله را در تقریر این معنی چند جا تفرش واقع است۔

تعلیہ بآن ضرور است

اول آنکہ بصور را با عیان اضافہ کردہ است قال با ثبات و قرار آنها بصور خود ہا در حضرت علم و این غلط صریح است، زیرا کہ اعیان ثابتہ عبارت اند از صور علمیہ ذات متلبہ باشیون والا اعتبارات پس ثبات و قرار آنها در حضرت علم بنفس خود نہ بصور خود۔

ثانی آنکہ اعیان ثابتہ را بصور خارجہ خود ہا مصدر آثار قرار دادہ و این نیز غلط است زیرا کہ مصدر آثار نزدیک ایشان وجود منبسط است بشرط انعکاس اعیان در آن نہ نفس اعیان و نہ صور اعیان، قال الشیخ الکبیر فی النصوص و اعظم الشبہ و المحجب للتعددات الواقعة فی الوجود الواحد بموجب اشارہ لا عیاناً ثابتہ نیر ذلک (۱) لا عیان فہی فی الوجود و بالوجود، و ما ظاہر تاتہ ما فی الوجود و لم یظہر ہی لا مستظہر ہی ابد، اذ ا لظہور انما هو للوجود لکن بشرط التعدد مع اشارہ لا عیان فیہ و البطون صفتہ ذاتیہ لا عیان و الوجود ایضاً من حیث تعقل و وحدتہ انتہی۔

و قال الشیخ الاکبر فی الفص الاسماعی، لانه لا فعل للعین بل العین لربہا فیہا، فاطمنت العین ان یضاف الیہا قول (۲)

و قال العارف الجامی بعد نقل هذه العبارة فی اللوامح، پس نسبت قدرت بفعل بر بندہ اگر بہت لمہور حق است بصورت او نہ از جهت نفس او انتہی۔

و قال فی اشعة اللمعات، وجود ممکنات عبارت از وجود حق است سبحانہ در حقایق اشیاء ثم قال فی آخرہذا البحث پس ظاہر وجود متعین و منبسط بان احکام و آثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجہ انہی۔

ثالث آنکہ تمثیل کہ صاحب رسالہ آورده است بے موقع است زیرا کہ دلالت می کند بر آنکہ مظلوف را صورتی زایدہ بر ظرف ثابت است و آن خلاف مذہب صوفیہ است۔ قال العارف الجامی فی اشعة اللمعات بلکہ عروض باہیت مروجہ را چون عروض صورت است آئینہ را نیز کہ صورت مرئی در آئینہ بحسب حس عارض آئینہ می نماید اما چون رجوع بعقل میکنیم میدانیم کہ عارض آئینہ نیست نہ بطرح و نہ قائم ست و نہ در شئی و نہ مال، بلکہ ویرا نسبتہ است مخصوص بائینہ کہ سبب نمایندگی آئینہ می شود و مرد را بسبب حس توہم آن می شود کہ گمراہ آن صورت عارض آئینہ است و قائم ہوتے قیام العارضی

بالمعروض ودر حقیقت اینها را از نایندگی صورت جز نیست نمایندگی نمی افزاید و بزوال صورت جز نسبت نمایندگی نایلی می شود، و شک نیست که از تغیر و تبدل نسبت هیچ تغیر و نقصی بوی لایق نمی شود و انتی-

رابع آنکه عقل زید بوجود در خارج از قبیل علم انفعالی است و علم واجب تعالی بحقایق ممکنات در مرتب اعیان ثابت علم فعلی است پس مناسب این مقام همان تمثیل است که حضرت شیخ مجدد در مکتوبات ذکر کرده اند که لفظاً خاص آنکه نزدیک صوفیه موجود در خارج منحصر است در حضرت وجود و با هیات شیون و اعتبارات آنحضرت اند اصلاً از وجود خارجی حیطه ندارند و چون اعیان ثابت نزدیک ایشان مفسر است با هیات لاجرم از وجود خارجی بی بهره باشند قال الشيخ الکبیر فی النصوص، حقیقه کل موجود عبارة عن نسبة تعینة فی علم الله از لاوتسی باصطلاح المحققین من اهل الله عیناً ثابتاً باصطلاح غیره و مؤید آنهی و قال القیصری فی مقدمه شرح الفصوص، مثل هذا، بلکه محقق نزد صوفیاً نیست که اعیان ثابت را ثبوت علمی است فقط، و حقایق ممکنات را تخیلی است فقط پس موجود و وجود خارجی حقیقه نیست مگر ذات حضرت وجود و متبادر ازین تمثیل آنست که اعیان ثابت و حقایق ممکنات حقیقه در خارج موجود اند و هو خلاف مذهب هر کما یظهر من کلام العارف الجامع فی اشعة اللمعات و قد من نقله فتنه کرد-

سادس آنکه مراد شیخ اکبر از کلمه "الاعیان ما شئت رائحة الوجود" آنست که هیچ چیز غیر از وجود حقیقه و بالذات در خارج موجود نیست و آنچه متوهم می شود وجود آن غیر از وجود و چیزی است، اعیان ثابت و حقایق ممکنات پس اعیان ثابت را تمیز و ثبوت علمی است فقط، و آن تمیز و ثبوت فوق مرتبه الوجود خارجی است و حقایق ممکنات را وجود تخیلی است که نسبت خاصه بوجود حقیقی و آن بحیثیت مرتبه الوجود الذاتی خارجی است، لیر حمل کلام شیخ اکبر بر آنکه شیون الفعالیه من حیث الحضور العلمی حیطه از وجود خارجی ندارند سراسر تحریف است و مع ذلک این تقدیر بحیثیه هرگز در کلام ایشان نیست-

قال فی الفص الادریسی و من اسمائه الحسنی العلی، علی من و ما ثمر الالهو، فهو العلی لذاته او من ما ذاء و ما هو الالهو، فعلوه لنفسه فهو من حیث الوجود عین الموجودات فالمسمی محدثات هی العلیة لذاتها و لیست الالهو، فهو العلی لاعتداضاته لان الاعیان التي لها العدم الثابتة فیها ما شئت رائحة من الوجود، فهي علی حالها مع تعدد الصور فی الموجودات انتهی:- و هرگز درین کلام تامل کنند یقین دانند که غرض شیخ درین مقام نفی وجود غیر است مطلقاً نه اثبات وجود

برائے اعیان و حقایق ممکنات بحیثیتہ دون حیثیتہ،

و سابع آنکہ استدلال بر این مدعا لزوم حمل علی مذہب الشیخ الاکبر درست نمی شود زیرا کہ جائز است کہ وجود عام بر همان صور علمیه منبسط شود بدون خروج او الفکاک قال الشیخ الاکبر فی الفص
الیوسفی، فصل ظهور هذا الظل السمی بالعالم انما هو اعیان الممکنات علیها امتد هذا الظل فیدرک
من هذا کل بحسب ما امتد علیہ من وجود هذه الذات الی آخر ما قال

سوال اگر گوئی صور علمیه ذات عین ذات اندیس نسبت انبساط وجود عام بر آنها تجدد و تغیر
در حضرت ذات راه یافت

جواب گوئیم بحتم که قبول این صور علمیه وجود منبسط را و اتصاف بآن امراضافی و انترعی
باشد پس تجدد و اضافات بود و آن محال نیست چنانچہ در اتصاف وجود با عیان این قسم تجدد را
جائز داشته اند، قال المحقق الجامی فی اشعة اللمعات، و شک نیست کہ از تغیر و تبدل نسبت هیچ تغیری
و نقصی بوی لا حق نمی شود و انتہی - حال آنکہ وجود منبسط نیز عین ذات است بحسب مرتبہ خود نہ بحسب
ذات چنانچہ صور علمیه همچنان عین ذات اند و تجدد و تغیر در این مقتضی تغیر و تجدد در ذات نہ،

و ثامن آنکہ حمل در صورتی لازم آید کہ آن صور بعد از خروج غایب شوند و اینجا چنین نسبت
زیرا کہ حضرت حق سبحانہ و تعالی شہودات مختلفہ است، بعض آن علمی، و بعض آن عینی، قال الشیخ الاکبر
فی مفتاح الغیب بعد ما بین شہود الحق فی ذاته الایمان الثانیة و هذا شہود الہی علمی
ذاتی شہود المفصل فی الجمل و شہود الکثیر فی الواحد - ثم قال و اما شہود الحق الموجودات
فی ما تمیز عنہ بتعینہ فهو شہود وجودی عیانی کشہود الاشیاء فی ذات القلم الاعلی و اللوح
المحفوظ و نحوهما ما تنزل عنہما کالعرش و الکرسی و کحدیث آدم علیہ السلام فی اخذ الذر
الی آخر ما قال -

بالجملہ حمل وقتی لازم آید کہ از شہودات حضرت حق غایب شوند و اینجا انتقال است من شہود
الی شہودیتہ نہ غیوبت است از جمیع شہودات بمثل شیء بحیث جمیع مشخصات و لواحق مادیہ تعقل می کنیم
و در قوت حامل آن شیء بصورت خود ثابت و مستقر می باشد باز چون لواحق مادیہ با آن ہمراہ شد ناچار آن جز از
مرتبہ تعقل در مرتبہ تخلی افتاد، باز چون مشارالیه با شارہ حیہ گشت از مرتبہ تخلی بر مرتبہ احساس رسید پس

برسبب این استقلالات من مرتبه الی مرتبه جبل بآن شیئی لازم نہ آید زیرا کہ آن شیئی نزدیک ما حاضر است بصورت عقلیہ و الخیالیہ و الحسیۃ فی مراتبہا، آسے در مرتبہ تعلق بادہ و انتساب بآن صلوح آن ندارد کہ در مرتبہ تعقل آید و چنانچہ در مرتبہ اشارۃ حسیہ صلوح آن ندارد کہ در مرتبہ تخیل و آید، فلما لایلزہ الجہل صہنا یلینہا محمد صالح و اللہ المثل الاعلیٰ“ و کہے چہ می تواند گفت در انتقال صورت از مرتبہ انبساط بہ مرتبہ کہ اینجا اصلاً جہل نیست گوشت و روح محقق نیست،

قولہ و اما نفی تحقق خارجی از اعیان ثابتہ کہ مستلزم است نفی وجود خارجی را از عالم چنانچہ بدلول ظاہر کلام شیخ است از بیچ عاقلہ نیاید کہ انکار بداہتہ است چہ جائے شیخ اکبر! پس البتہ مراد ایشان ہمان است کہ مذکور شدہ۔

اقول درین مقام صاحب رسالہ را خطائے عظیم واقع شدہ

تنبیہ بر آن ضرورست باید دانست کہ اینجا غلط است،

اول آنکہ نفی تحقق خارجی را از اعیان ثابتہ مستلزم نفی وجود خارجی را از عالم قرار دادہ و آنرا بدلول ظاہر کلام شیخ گمان بردہ و سابقاً شارہ کردیم کہ عالم نزد ایشان عبارت است از شیون ظاہر وجود و اعیان ثابتہ کنایت است از شیون باطن وجود، یعنی صور علیہ ذات متلبسا باشیون و الاعتبارات پس چنانچہ نفی ظاہر وجود از مرتبہ باطن وجود صحیح و صادق است، ہمچنین نفی ظاہر وجود از شیون باطن وجود صحیح و صادق است، و لفظ مہیتہ نزدیک ایشان مقول است بالاتر از او بالحقیقۃ و المجاز بردہ و معنی اول صور علیہ کہ اعیان ثابتہ اند و ثانی شیون و اعتبارات ظاہر وجود، و نفی تحقق خارجی از ہر دو معنی صحیح است زیرا کہ تحقق خارجی بالاصالت و الذات نزدیک ایشان نصب حضرت وجود است، پس صور علیہ محض ہوتہ علمی دارند و شیون و اعتبارات ظاہر وجود محض ثبوت تخیلی عرضی ظلی و تحقق خارجی نہ نصیب آنهاست و نصیب اینہا، و ہمین است بدلول ظاہر کلام شیخ چنانچہ بعد از تامل در سوابق و لواحق کلام الشیخ کا شمس فی رابعۃ النہار ظاہر می گردد:

و ثانی آنکہ نفی تحقق خارجی از عالم انکار بداہتہ نمیدہ و الامر لیس کذا لک انکار بداہتہ آنست کہ عالم را نفی صرف و عدم محبت مقرر کنند و این مذہب صوفیہ نیست بلکہ مذہب سوفسطائیہ است، مذہب صوفیہ نفی تحقق بطلانی است از عالم، چنانچہ عوام الناس اعتقاد دارند کہ عالم و خالق ہر دو در وطن واحد وجود

اند بوجہ ذات مستقلہ آئے وجود عالم فائض از خالق و مسبب است ازان چنانچہ ثبایان واسطی الثبوت
 است و لہذا ثبوت عالم را با خالق تشبیہ میدہند ممانہ بنا بر ما بنا بر عالم را در بقائے خود از خالی مستغنی می شمارند
 و لہذا تجدد امثال در اعراض ثابت می کنند پس عرض صوفیہ یعنی این استقلال را است پس نزدیک ایشان وجود
 حقیقی واحد است و آن با کثرات عالم را، و بالعرض و بالیق مسوب می شود و چنانچہ حرکت واحد است و حقیقتہ
 ثابت است بر سفینہ را، و بالعرض و بالیق با جالس آن مسوب می شود و جالس آنرا حقیقتہ حرکتی نیست. آری
 حرکتی تخیلی و ظنی ثابت است و نسبت همان حرکت تخیلی و ظنی آثار گوناگون از تبدل اکنہ و جہات و اوضاع
 و وصول بسط نہر و عبور بر بلاد بعیہ بوسے مسوب می گردد و آنچہ بیداشت عقل ثابت است آنست
 کہ عالم مصدر آثار و احکام است و اثبات وجود تخیلی در آن کفایت می کند چنانچہ بنیداشت عقل ثابت گردید.
 تاجر است و مسافر و حاجی و ارباب کثیر از تجارت بر میدار و در و بر مواضع متبرکہ و عبور بر بلاد بعیہ
 اورا ثابت است، و جمیع آثار بدون حرکت صورت نمی بندد، لیکن حرکت عرضی درین معنی کفایت میکند
 قال الشیخ الاکبر فی کتاب المشاہدۃ و من ہذا الوجه الخفی ظہرت الآثار عن الوجودات باسرها
 علوها، و سفہا، و بسیطها و مرکبها و حیوانہا و نباتہا و معدنہا الی آخر ما قال و فی کتاب لالیۃ
 و الذی ینبغی ان الباری موجود بنفسہ غیر مستفاد الوجود من احد فانه لیس الا هو سبحانه
 و العالم موجود بقیۃ مستفاد الوجود منه لانه ممکن بذاتہ واجب الوجود بغیرہ من حیث انه
 مستفید الباری واجب الوجود لذاتہ بغیر مستفید انتہی، و فی الفصوص و لاشک ان
 المحدث قد ثبت حدوثہ و افتقارہ الی محدث احد ثل لا مکان بنفسہ فوجودہ من غیرہ فہو مرتبط
 بدارتباط افتقار و لابد ان یکون المستند الیہ واجب الوجود لذاتہ عینا فی وجودہ بنفسہ
 غیر مفتقر و ہوالذی اعطی الوجود بذاتہ لہذا الحادث فان نسب الیہ و لما اقتضاه لذاتہ
 کان واجبا و لما کان استنادہ علی من ظہر عنہ اقتضی ان یکون علی صوبتہ فیما ینسب الیہ
 من کل شیء من رسم و صفۃ ماعد الوجود بذاتہ فان ذلک لا یصح فی الحادث و ان کان
 واجب الوجود لکن وجوبہ بغیرہ لا بنفسہ انتہی و شواہد ہذا المعنی فی تصانیف اکثرین انجمن
 (سوال) اگر کہ نفی تحقق خارجی حقیقی را از عالم استبعاد کند و گوید باین اشیاء احساس می کنم و آثار

واحکام موجودہ را از انہا صادر می یابیم پس این ہمہ را متونہم و تمخیل گفتن از عقل بسیار دور است،
 (جواب) گوئیم آن استبعاد مبنی بر آنست کہ عقل و احساس خود را موجود حقیقی ندارد، اما چون احساس
 و محسوس و تعقل و معقول ہمہ متونہم و تمخیل باشد، ہیچ استبعاد نیست تمخیل ہر کسے در خواب چیز نامی بیند
 و احکام و آثار گوناگون از ان چیز با صادر می یابد من الفرج والسرور والالشد اذا المفصی الی انزال
 المنی والبول والغمر والفرج المفصی الی البول والنحو طومع ذالک آن مرتبات و ان احکام و آثار
 ہمہ از عالم و ہم و خیال است، اما چون احساس و محسوس را در آن صورت در یک مرتبہ ہی بخیر استبعاد
 نمی کند و ازین جا بشہادت تقدیر و تالم و تحیر و امثال آن شایع کہ بر وجود دین لازم میکنند بر ہم خود و دیگر
 تقدیر با قدر و تالم بالچون در یک مرتبہ آمد اثر یکے در دیگرے نافذ است، و چون حضرت ذات بالاتر
 ازین مرتبہ است، این شایع را در آن بارگاہ مجالی نیست، تمام این سلسلہ نسبتہ بآن جناب و ہی محض است
 و نسبت با ہمہ دیگر اگر چہ وہی است لیکن وہی حقیقی است، از انجبا کہ در یک مرتبہ اند و لهذا
 شیخین متفق اند بر آنکہ ذات درین تجلیات و مشاہدات است، و برتر است از آنکہ مدلول دلائل شود و این
 ہمہ معارف و تحقیقات با اتصال و معیۃ او است، ۷

جامی اوصاف مے صاف نیار و گفتن گرز فیضش رسد از باطن خمپے در پے

و نیز باید دانست کہ بلاہتہ در اقسام اربعہ ادراک جاری است، و اشدا البدیہات و اقوی الاولیات
 آنست کہ در ادول و ملہ مد رک شود و کالصورۃ بالنسبۃ الی حس البصر و الصوت بالنسبۃ الی
 حسی السمع، پس آنچه قیوم جمع علوم و معلومات باشد انکار آن در کدام مرتبہ از انکار بلاہتہ خواهد بود
 اینجا فہم از صاحب رسالہ در کار است فافہم ولا تغفل،

ثالث آنکہ کلام شیخ اکبر بر منخرفات خود محل نمودہ و ہمارا مراد شیخ پیدا شتہ و سابق حال منخرفات
 او گذشت کہ فی نفسہ مختل است و علی التذلل مراد شیخ آنرا پیدا شتن سر اسر تحریف است و تلقین بحیثیت
 ہرگز از کلام ایشان مفہوم نمی شود و کما مرفصلا۔

قولہ و اما تشبیہ دادن بعض صوفیہ عالم را بصور مرآتہ در مرآۃ بایرہ متونہم از نقطہ جواب کہ از وجود
 خارجی اصلاً بہرہ ندارند و پچنین قول بعض ایشان کہ در خارج موجود یکے بیش نیست و کثرت عالم
 محض و ہم و خیال است، پس مراد ایشان ازین آنست کہ برائے ہر یک از اجزائے عالم وجود حقیقی علیحدہ

کہ مبداء آثار و احکام مختصہ ہر یک باشند تراش و ہم و خیال است۔

اقول کلمہ و ہم و خیال را معنی است اصطلاحی و درین مقام همان معنی است و قد اشار الیه الشیخ برہم
الکر دئی منتزع الوارد فی شرح الشیخ الاکبر انما الکلون خیال و هو حق فی الحقیقۃ کل من تفرع
هذا خاذا اسرار الطریقتہ و قال الشیخ الاکبر فی الفصوص و اذا کان الامر علی ما ذکرتمہ لک
فالعالم متوہم و مالہ و جرد حقیقی و هذا معنی الخیال اے خیل لک انما امرنا عند عالم بنفسہ
خارج من الحق و لیس کذا لک فی نفس الامر انشاء

و اما آنچه صاحب رسالہ کلام ایشان برابر آن حمل نموده اگر چه باصلہ صحیح است لیکن در تقریر آن دوسہ جا
لغزش پیش آمده

اول آنکہ قید ہر یک عبث است زیرا کہ تمام عالم پیش ایشان بسبب انضمام وجود حقیقی و ہر یک از اجزاء
آن سبب انضمام شیون آن وجود کہ باہم متخالفۃ الاحکام و الاثار اند و وجود خیالی و وہمی و حسی پیدا کردہ۔
ثانی آنکہ از لفظ تراش و ہم و خیال قیاس شد کہ نسبت وجود حقیقی با عالم محض بے اصل است و این
نہ سبب ایشان نیست بلکہ مذہب ایشان آنست کہ عروض ماہیت موجود را و قیام وے بان نہ از قبل
عارض بمعروض است حقیقۃ کہ مستلزم حلول سربانی و طریانی باشد بلکہ نسبتہ مستمحل لکیفیتہ قال العارف
الجامی فی اشعۃ اللغات و ازینجا معلوم می شود مدقہ حق سبحانہ باشیاء و قیومیہ وے مرا ایشانرا چون معیت جوہر
ست بجز ہر یا عرض یا جوہر یا عرض بعض۔ بلکہ چہ راہ معیت وجود است بموجب و بلکہ معیت وجود است
باہمیت نہ حیث ہی انتہی۔

ثالث آنکہ توصیف وجود حقیقی با کلمہ مبداء آثار و احکام مختصہ ہر یک باشد ایمانی کند بانکہ وجود غیر حقیقی کہ بوجود
مخیل مہوم آن تعبیر می کنند در مبدائیۃ آثار و احکام کفایت کند و قد عرفت ان الامر لیس کہ الکل
رابع آنکہ چون مبداء آثار و احکام تراش و ہم و خیال باشند آثار و احکام نیز تراش و ہم و خیال خواہد بود
و ہمین است معنی نفی وجود خارج از عالم و آن انکار بداہتہ است بر ہم صاحب رسالہ پس این توصیہ
بیچ فائدہ نکرد زیرا کہ انکار بداہتہ از ذمہ بعض صوفیہ ساقط نشد

خامس۔ آنکہ علی التزل آنچہ ثابت شد ازین کلام وجود حقیقی جمیع عالم است من حیث المجموع پس احکام
و آثار مختصہ بہ بے اصل و مہوم باشند و اگر ثبوتی باشد احکام و آثار عامہ را کہ در جمیع موجودات

یافته می شوند باشد و این نیز انکار بدیهه است؛ از نحن لا نفرق بین الآثار و الاحکام الخاصة و العامة؛
سوال ازین کلام ظاهر گشت که مایات نزدیک صوفیه اصلاً بهره از وجود ندارند سوا مآخذت باعتبار
 نفسها و باعتبار الثبوت العلمی و مع ذالک عالم را در خارج ثابت می کنند و وجود آنرا در خارج حسی و دومی
 و خیالی میگویند؛ و اختلاف آثار را که مستلزم اختلاف موثرات است مسلم میدانند پس تصویر این مطالب باشد؛
جواب تحقیق المقام آنست که لفظ وجود بر دو معنی اطلاق کرده می شود؛

اول وجود الشی لنفسه و ثانی وجود الشی غیره مراد از غیره اثبات واسطه فی العروض است؛ و مراد از نفسه
 نفی آن، پس حاصل او تحقق و تقرر است؛ و حاصل ثانی ارتباطی است خاص که مفهوم انتزاعی منتزع
 غیر موجود فی نفسه را با موجود و نفسه که این مفهوم انتزاعی از آن منتزع باشد واقع شود؛ و لفظ وجود بر این
 معنی ثانی بطریق مجاز اطلاق کرده می شود؛

(توضیح) چون این قدر ممد شد؛ باید دانست که نظر حلی حکم می کند که مایات دو قسم اند؛ یکی از آنها
 متصف است بوجود و نفسه چنانچه جواب بعضی اعراض از کیف و کم-

و قسمی دیگر متصف بوجود و غیره است مثل امور نسبیه و اعتبارات انتزاعیه و عدیه و مثل اعداد
 عند المحققین و زمان عند طایفه؛ لیکن نظر دقیق حکم می کند بآنکه جمیع ممکنات بهره از وجود و نفسه ندارند نصیب
 ایشان همین وجود و غیره است و پس دان غیر وجود حقیقی است که منبسط است بر موجودات و مبدأ ترتب
 احکام و آثار نسبت و حال موجودات نسبت آن وجود حقیقی حال اوصاف انتزاعیه است نسبت به موصوفات
 خود؛ پس معیته وجود با شیا مثل معیت تجربه ای یا عرضی تجربه نیست؛ بلکه چون معیت فشاء اعتبار است
 امر اعتباری را؛ چون حال چنین باشد جمیع اشیا بسبب قیومیت حضرت وجود آنها را و صغیه عرضی باشند
 بدرکات و همیه نسبت اعیان خارجی کسب کرده باشند؛ و هذا الوصف هو المسمی بالوجود الحیالی و الوهمی
 او الحسی؛ و الاثر آنرا فی نفسها وجودی نباشد؛

فمعنی وجودها کون الوجود الحقیقی علی شان مخصوص من شیء و نه بحيث یصح منه انتزاع امور
 معقوله عدمیه؛ و این شیء در موطن وجود موصوف عین موصوف باشد؛ پس درین صورت
 چنانچه میتوان گفت؛ الصورة العقلیة لم یصر موجوده؛ نیز میتوان گفت؛ الطبیعة العددیة
 لم یصر موجوده فی الخارج بل الموجود هو المعدود علیه بترتیب الخواص العددیة من المساواة

والمفارقة والانقسام وعدم الانقسام

پس نسبت وجود عرضی که حامل است ممکنات را و سبب آن در خارج موجود گشت اند با وجود حقیقی و درسا
ایشان معبر است بتغییرات مختلفه گاہے گویند کہ وجود حقیقی ظل وجود را بر ممکنات کہ در غیب مجہول کا من اند
گزرده است و گاہے گویند میات بحرکت عینی معنوی از علم یقین آمدہ اند بدون آنکہ از علم زایل شوند للعارف
الجامی^۱ سے صوفی چہ فغان است کہ من این الی این نکته عیان است من العلم الی العین
و گاہے گویند از غیب نہ بر آمدہ اند و گاہے گویند وجود عالم چنان است و گاہے گویند کہ از مرتبہ خیال بکس
آمدہ و گاہے گویند کہ این موطن و ہمی ظلی موطن خارجی است و گاہے بنا بر علائق ظلیت وجود خارجی ظلی
اطلا لکنہ گویند کہ اعیان بوجود منصب گشتہ اند و گاہے گویند وجود در آة اعیان است و مشہود در آن اعیان
اند و گاہے گویند عیان مجالے و مریاتے وجود اند و مشہود در آن وجود است و گاہے گویند کہ وجود
بر خود شیون خود ظاہر می شود و ازین ظهور عالم متوہم می شود مثل نقطہ جو الہ و دائرہ و قطرہ نازل و خط
مستقیم الی غیر ذالک من تعبیرات جمعہ المختلفة و ان شئت تفصیلہا فارجع الی نقد النصوص
واشعة للمعات للعارف الجامی و المکتوب للشیخ المجدد السہندی و کتاب الفصوص
و مواضع من کتاب الفتوحات لاسیما حضرة الخالق منہ تجد کل ذالک صحیحاً فی نفسہ منطبقاً
بعضہ علی بعض۔

قولہ و این معنی خود بہ طور ایشان درست است کہ نز و ایشان وجود حقیقی تمام کائنات یکے بیش
نیست کہ آن مبدا را المبادی ست تعالی شانہ

اقول این معنی بہ طور حضرت شیخ مجدّد نیز صحیح است چنانچہ در شرح رباعیات بتفصیل بیان کردہ
اند و قال فی المکتوب الثامن والحسین من الجلد الثالث، کان اللہ ولم یکن معه شیء و چون
خواست کہ کمالات مکنونہ خود را ظاہر سازد ہر اسمے از اسماء الہی جل سلطانہ طلب منظرے از مظاہر فرمود
تا کمالات خود را در آن منظر جلوہ فرماید و منظریت وجود و توابع وجود را غیر از عدم قابل نیست، چہ
منظر در مرآة شیء مابین و مقابل وجود عدم است فقط، پس حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بکمال قدرت
خویش در عالم عدم ہر اسمے را از اسماء منظرے از مظاہر تعین فرمودہ، و آنرا در مرتبہ حسن و قبح

ہر گاہ کہ خواست خلق فرمود و خلق الاشیاء متى شاء کما شاء، و معاملہ باری بآن مربوط ساخت باید دانست
 کہ منافی عدم خارجی، بہ ثبوتے است کہ در مرتبہ حس و وہم پیدا کند کہ آن بونے منافات ندارد و ثبوت عالم
 در مرتبہ وہم و حس است، نہ در مرتبہ خارج تا منافی او بود پس روا است کہ عدم در مرتبہ حس و وہم ثبوت
 پیدا کند و بصنع خداوندی جل سلطانہ التفاتے و رسوخے آنجا اور احاطہ ملی شود و در آن مرتبہ بطریق انعکاس
 و ظلیہ حی و عالم و قادر و مرید و مینا و شنوا و گویا بود و در مرتبہ خارج هیچ نامے و نشانے از وی نہ باشد،
 و در خارج غیر از ذات و صفات و اجہی جل شانہ هیچ چیز ثابت و موجود نہ بود، باین معنی توان گفت الان کما کان،
 مثال آن مثال نقطہ حوالہ و دائرہ موجود است کہ موجود همان نقطہ است و بس، و دائرہ در خارج وجودے
 ندارد، و مع ذالک آن دائرہ در مرتبہ حس و وہم ثبوتے پیدا کردہ است، و در آن مرتبہ بطریق ظلیت انارہ
 و اشراق ویرا حاصل است، تبعہ قال بعد کلام، و باین تحقیق معلوم گشت کہ هیچ چیز غیر از حضرت حق جل و
 در خارج موجود نیست، چہ اعیان و چہ آثار اعیان، بلکہ ثبوت اینہا در مرتبہ حس و وہم است، و بیچ محظور
 لازم نیست، چہ این موجود میست کہ با شتراع وہم ثبوتے پیدا کردہ است، کہ بار تقاع وہم مرتفع نگردد، بلکہ
 ثبوت آن بصنع خداوندی جل شانہ در مرتبہ وہم است، و ثبات و تقرر و آثار و احکام درین مرتبہ دارد،
 صُنِعَ اللّٰهُ الَّذِیُّ اَلْقَسْنَ كُلَّ شَیْءٍ، تبعہ قال بعد کلام مطویل، و باین تحقیق ثاقب کہ این فقیر بآن سامی گشت
 است اشیاء را چنانچہ در خارج وجودے نیست نمودے ہم ایشان را بچنانہ خارج برہمان نیز نگلی خود است
 نہ وجودے است غیر را در وی نہ نمودے اگر نمود است اورا در مرتبہ وہم است اگر ثبوت بصنع خداوندی
 جل شانہ ہم در مرتبہ وہم است، بالجمہ نمود و ثبوت او در یک مرتبہ است، نہ آنکہ نمود او در جاتے است
 و ثبوت او در جاتے دیگر مثلاً دائرہ موجود کہ ناشی است از نقطہ حوالہ چنانچہ ثبوت آن در مرتبہ وہم است
 نمود او نیز در بہان مرتبہ است، چہ اقسام آن در وہم است نہ در خارج و نمود ہم در آن مرتبہ است
 زیرا کہ در خارج از وی نہ نشانے نیست تا نمود او کرد و غایتہ مافی الباب نمود و وہی را نمود و خارجی می انگارند
 در رنگ آنند و مثالہ در عالم مثال در نقطہ بحس باطن می بیند و این قسم اشتباہ بسیار واقع می شود کہ یک
 مرتبہ را بہ مرتبہ دیگر تشبیہ می یابند و حکم یکے بر دیگرے میکنند پس در مانحن فیہ آن دائرہ موجودہ را کہ در خیال
 ترسم گشتہ است بچشم خیال در مرتبہ کہ ترسم است می بیند و خیال می کند کہ آنرا بچشم سر در خارج می بیند نہ،
 اینچنین است زیرا کہ آنرا در خارج کہ محل نقطہ حوالہ است نامے و نشانے نیست تا دیدہ شود، و تصور

نخص که در آئینه منعکس گشته است هم برین منوال است که در خارج نه ثبوت است و نه نمود بلکه ثبوت
وے هر دو در مرتبه خیال است واللہ اعلم پس آنرا که شیخ قدس سره خارج دانسته است و اشیا را در آن
بطریق انعکاس نمودے اثبات کرده آن خارج نیست، بلکه مرتبه دہم کہ بضع خداوندی جل شانہ تقرر
و ثبات پیدا کرده است و خارج متوهم می شود و خارج درائے او هست کہ از شهود و احساس مابہر تر است
آنچہ مشہود و معقول و محسوس و متخیل است ہم داخل دائرہ دہم است، موجود خارجی جل سلطانہ
ماورائے افہام ما است، مراتبہ در انجا پیکر گنجائش دارد و کدام صورت بود کہ در آنحضرت سبحانہ منعکس
گردد، مریا و صور و ہرہ مراتب ظلال است کہ بدائرہ دہم و حق تعلق دارد، رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَدُنْكَ
رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا انتہی۔ و ہذا المعنی کثیر فی مکاتیبہ،

قولہ دمی فرماید کہ ویرا در ہر یک ازین مراتب اسماء و صفات مخصوصہ بآن مرتبہ است کہ در مراتب
دیگر نیست، پس اطلاق اسمی مرتبہ الوہیت چون اللہ و رحمان و غیرہ بمراتب کونید عین کفر و زندقہ
باشد و یچنین اطلاق اسمی مختصہ بمراتب کونید بر مرتبہ الوہیہ خلال و خذلان سے
ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد۔ گر حفظ مراتب کنی زندیقہ

اقول حضرت مجتہد نیز می فرماید در مکتوب دویست و نود و ہفتم از جلد اول فنقول واللہ اعلم
ان لكل مرتبة من مراتب تنزل الوجود سبحانہ اسماء مختصہ بابہا، واحكاما لا توجد الا فیہا،
فالوجوب الذاتي والاستغناء الذاتي مختصہ بمرتبة الجمع والالوهیة، والامكان الذاتي
والاقتضاء الذاتي مختصہ بمرتبة الكون والفرق والمرتبة الاولى مرتبة الربوبیة والمخالقة
والمرتبة الثانية مرتبة العبودیة والمخلوقیة، فارا طلق اسمی احد صاعلی الاخری
واجری احكام مختصہ بمرتبة علی المرتبة الاخری، لكان زندقہ صفة وكفر محض والعجب
من بعض الملاحدة والزنادقة انهم كيف یختلطون المراتب، ویجرون احكام مرتبة علی
مرتبة اخری فیصغرون الممكن بصفات الواجب، والواجب بصفات الممكن، مع علمہم
بتمایز صفات الممكن الذی ہر مرتبہ واحدة بعضها عن بعض، واختلاف احكامہم
وعلمہم بعینہم زوال تمایزہم، واحكامہم اصلاً مع اتحادہم فی المرتبة السكونیة
فانہم یعمون بالابد، ہتمثلا ان الحرارة والاشراق من صفات النار والمختصہ بہا

لیست مساعدۃ سہما فی الماء، کذا یبیزون بالضرورة بین ازواجہم وامہاتہم ویجکون بتفرقة احکامہم، واللہ الہادی الی سبیل الرشاد والسلام علی من اتبع الہدی۔ انتہی۔

(**انتیاز مراتب ترات**) کاتب حروف گوید کہ مراتب ترات وجود نزدیک صوفیہ موحدین متخالفہ الحقائق والاثار اند و اشترک ایشان در قیومیۃ حضرت حق متحد الاثار نمی گرداند چنانچہ قاتل و مقتول را قیام بحقیقۃ جسمیہ متحد الاثار نمی گرداند و تجمد جہات یمن و شمال و فوق و تحت و قدام و خلف بیک نقطہ اجزاء دائرہ را در وضع جہات متحد نمی گرداند و انصاف حضرت حق بقہر رحمت و رحمت را قہر نیکہ گرداند، بالجملہ وحدۃ ذی الشان شیون را متحد نیکہ گرداند و نیز ازین مکتوب واضح گشت کہ تشدید و تشیع حضرت شیخ مجدد محض برانہا است کہ ممکن عین واجب دانند و صفات یکے را عین صفات دیگر قرار دہند و این تشیع و تشدید را جامع بمحققین صوفیہ نیست و اگر در کلام این محققین الفاظ مرہمہ عنیت واقع شود آنرا مرعنیت بلا کیف حوالہ باید نمود، مثل قرب و معیت و سایر صفات.

و جماعۃ اولی کہ مورد تشیع و تشدید حضرت شیخ مجدد اند زناد کہ بزی صوفیہ و کلمات ایشان منتشر شدہ نفی شرائع و انکار عبادت و تعظیم حضرت رب العزت مقصود ایشان نیست،

و اگر بصوفیہ محققین ملاستہ باشد باعتبار استعمال الفاظ موہومہ نخواہد بود، شاید صدق برین مدعا آنست کہ قائلین بوحدۃ وجود از صوفیہ محققین نزدیک حضرت شیخ مجدد و ہمہ از اہل نجات اند کہ لایضح عنہ مکاتیبہ و اگر درین قسم مسائل کہ بذات و صفات تعلق دارد خطا کشفی یا عقلی نزدیک ایشان برانہا تجویز کنم از نجات بسیار دور باشند چہ جائے قرب الہی و این خطا را بر خطائے اجتہادی در فروع قیاس نباید کرد و بان معذور نباید داشت کہ مرشروعا بلکہ این خطا را بر خطائے مجسمہ و مغز لہ قیاس باید کرد کہ منجر بکفر و ابتداع می گردد۔

قولہ پس حیر کا بدو آنست کہ بعضی محققین متاخرین بڑے تفہیم مراتب طہ و اوسمانہ مثال محسوس ذکر می کنند اقول این مثال الزافات سیدی شرف الدین دہلوی است کہ از ارشد تلامذہ حضرت شیخ اجل شیخ ولی الدین عبدالرحیم اند قدس اللہ سرہما و اعلیٰ فی الملاء الاعلیٰ ذکر ہما، و مقصود ایشان ازین تمثیل بیان تشبیہ اعظم بذات بحت و با وجود منبسط است، نہ تفہیم مراتب ظہور و سمانہ چنانچہ صاحب رسالہ گمان بردہ چہ بریحکس از اہل خرد پوشیدہ نیست کہ مرتبہ وحدۃ و واحدہ ازین مثال فہیدہ نمی شود،

والحق این مثال در تفهیم آنچه مقصود ایشان است وافی کافی است، قال فی القول الفصل بعد ما تبیین نسبت تجلی الاعظم الی الذات، و فقیر برائے این نسبت دقیق مثال محسوس ذکر میکند امید آنست که الله سبحانه طالب لبیب را هدایت کند، ذات بحت را بمنزل نور بحت غیر متناهی باید دانست و وجود منبسط بمنزل پوره پیش آن نور بحت فرو بسته و جمیع حقائق امکانیه بمنزل صور منقش بر آن پوره و تجلی اعظم بمنزل نقطه متعلقه در آن پوره که این نقطه فواره صفت جو شس میزند و بر تمام آن صور فیضان نور می نماید و قاهر بر آن صور باشد و آن صور فیضان این نقطه منور شوند و هیوات امکانیه باشند پس درین صورت هرگاه بسوئے این نقطه معلقه التفات کنیم مثل دیگر موجودات جزئیة ویرانیز جزئی حقیقی یا بیم چون حضور آن صور منقش را بر دے لحاظ کنیم صفت علم اثبات نمایم و چون قمر و غلبه وے بر آن صور لحاظ کنیم صفت قدرت اثبات کنیم و علی بذل قیاس دیگر صفات باز چون در دیگر صور التفات کنیم می یابیم که نور مفاض زائد بر صورت وے است و مخلوط است بصورت که منقش است بر آن پوره و چون باین نقطه نظر کنیم می یابیم که اینجا انطباق پوره ده است پس این نقطه نور مجرد است غیر مخلوط بصورت بلکه از تلبس پوره هم منزّه است، نهایتش ظهور وے باضافت آن صور منقش از حاق وسط این پوره شده پس صوفی این نقطه را نظر بذات بحت و تجلیات وے تجلی اعظم میگوید، متکلم نظر بافاضه وے نور را بر آن صور موجد و خالق میگوید و حکیم نظریه بساطت این نقطه و عدم تلبس وے پوره و صور آن میگوید که واجب الوجود مجرد است۔ وَ لِكُلِّ مِجْهَةٍ هُوَ مَوَّلِيهَا، انتهى۔

المسئلة الثانية في وحدة الشهود

قولہ المسئلة الثانیة فی وحدة الشهود، باید دانست کہ تحقیق مسئلہ وحدة شهود و آنچه موافق مکتشف قدوہ اولیائے عظام سر حلقہ اصفیائے کرام شمس سماء حقیقت، سراج شاہراہ طریقت، قیوم ربانی حضرت مجدد الف ثانی مرقوم میگردد۔

اقول صاحب رسالہ را در بیان وحدة شهود قصور بیتن واقع شدہ و تقریبات باطلہ را از مختصرات خود بآن مذہب الحاق نموده و ظاہر سبب این قصور آنست کہ بضاعت این عزیز رسالہ قول الفصل است و تصویر این مسئلہ در آن مذکور نیست، پس این عزیز بقدر حوصلہ و استعداد خود، از مکتوبات حضرت شیخ مجدد مذہب ایشان نقل نموده و بغور کلام نرسیده و کنہ مسئلہ را در نیافتہ ہر چند ما را درین مقام متنا بود کہ مذہب ایشان را بہ تنقیح و تحقیق بیان نمایم و کنہ این مسئلہ را کمی بنفعی مشروح سازیم، لیکن چون مقام مقام نقد کلام صاحب رسالہ است، مو تطبیق بین المذہبین علی مانی ہذا رسالہ، پیش نہاد خاطر است؛ لهذا توجہ تام بہ تنقیح و تحریر مذہب ایشان نیفتاد و بسا دقتی این مسئلہ را مطویا علی غرہ گذاشتہ شد و مع ذالک بسبب فطن می تواند کہ از آنچه در مسئلہ اولی از کلام فیض التیام ایشان مذکور شد و آنچه حسب الحال درین مسئلہ مذکور خواہد شد مذہب محقق ایشان استنباط نماید و نکتهائی کہ در کلام مشروح این مذہب نیست انتخاب کند، الحال غرض ما درین مقام آنست کہ چنانچہ مطالب مسئلہ اولی را از کلام حضرت شیخ مجدد و نصوص ایشان ثابت کردہ ایم، بعون اللہ و توفیقہ مطالب این مسئلہ را از کلام شیخ اکبر و نصوص ایشان و اتباع ایشان ثابت نمایم،

نکتہ و قبل از آنکہ در متصو و شروع افتد یک نکتہ را محزون خاطر خود باید ساخت، و آن نکتہ این است کہ مذہب شیخ مجدد و را از ہان عوام مخالفت تام با مذہب شیخ اکبر دارد و لہذا کلام ایشان را خواہی و نخواہی برخلاف شیخ اکبر محل می کنند و در تطبیق خط می نمایند و در حقیقت ارجحین نیست بلکہ مذہب ایشان شرح و تفصیل مذہب شیخ اکبر است و مطالبہ را کہ شیخ اکبر باقتضائے دورہ خود تلویحاً و اجمالاً بیان کردہ اند حضرت ایشان باقتضائے دورہ خود تبصریح و تفصیل آن پرداختہ، یدل علی ذالک ما قالہ الشیخ المجدد فی المکتوب لاول من المجلد الثانی، بالجملة پیش از شیخ، پیچ کیے از طائفہ باین علوم و اسرار زبان نکشادہ است و این حدیث را برین نحو بیان نموده و ہر چند سخنان توحید و اتحاد و رغبات سکر از ایشان بہ ظہور آمدہ اند و انا الحق.

و سببانی گفته اند اما وجه اتحاد را معلوم نساخته اند و منشاء توحید را در نیافته پس شیخ برهان از مقتدیان این طائفه آمده و حجت متاخران ایشان گشته، مع ذلک دقائق کثره درین مسئله تحقیقی مانده است و اسرار غامضه درین باب بر منصفه ظهور نیامده که فقیه با ظهار آن توفیق یافته است و تحریر آن میرگشته و الله یحیی الحی و موبیدی السبیل، انتہی۔

در لفظ درین مسئله و درین باب تا مل باید کرد و آنچه ماذکر کردیم از اینجا باید فهمید۔

قول اول بدانند که نزد صوفیه وجودی چنانچه بالا گذشت ثابت است که هر ذره از ذرات عالم مشتمل است بر امری که بآن امر نبرکی از دیگرے متنازع است، و از احکام و آثار و همچنین مشتمل است بر امرے جامع که در حقیقت مبداء و احکام و آثار مختلفه اینها بجا میست و این امر جامع حقیقه الحقائق و ذات مطلق است تعالی شان، و آن امر با لامتنیاز ظهور شانے است از شیون ذاتیه وے که منقضى است آثار و احکام را که مخصوص بآن شان است۔

اقول سابق گذشت که امر جامع و جمیع موجودات که مبداء آثار و احکام است وجود عام است نقطة الحقائق و ذات مطلقه فانها اجل من قبول حکم لا اشتراك و بدئیت الاحکام و الآثار کما مر التصریح فی کلام الشیخ الکبیر والعاذف الجامی و نیز سابق گذشت که باب الامتیاز شیون ذاتیه وجود منبسط است در موطن خارج که قیوم موطن این وهم و خیال است و احکام و آثار خاصه از خیر و شر و حسن و قبح همه مقضیات آن شیون اند و در بادی النظر تمایز ذرات عالم با هم بهمین احکام و آثار است و آن احکام و آثار همه امور و همه پدیدار پس باب الامتیاز بمعنی علت الامتیاز و منشاء شیون ذاتیه باشند و بمعنی القیود المیزه این امور و همیه

تفصیل این اجمال آنست که این جاسه عالم است تو بر تو۔

یکے عالم ثبوت که آنرا باطن الوجود گویند و شیون ذاتیه حضرت ذات در آن مرتبها عیان ثابته اند و ثانی و ثانی عالم وجود که آنرا ظاهر الوجود گویند و شیون ذاتیه حضرت ذات در آن مرتبه معبر اند شیون ظاهر الوجود و ثالث عالم وهم و خیال که آنرا وجود موهوم گویند این موطن احکام و آثار است که صور اعیان در آن موطن جمعا بقیومیه الوجود المنبسط و فردی بقیومیه شیون و وجود عرضی و همی کسب نموده اند و برزخ بین الموطنین گشته پس این احکام و آثار بحکم بر رعیت خصوصیت را از حضرت ماطن وجود کسب کرده اند

و ترتب فعلیہ را از حضرت ظاہر الوجود، لہذا تعبیرات صوفیہ درین مقام مختلف آمدہ کما سبق تفصیلاً،
 بالجملہ صاحب سالہ در لفظ باب الامتیاز تلیسے بکار بردہ و تفریحے باطل بر آن متفرع ساختہ کما سیظلہ عن
 قریب ان شاء اللہ،

قولہ پس ہر چیز کہ در عالم است چہ خیر و چہ شر و چہ نقص و چہ کمال، راجع بسوئے وے و شیون و کمالات
 ذاتیہ وے است، پس در شریر و ناقص شرارہ و نقصان ذاتی نیست کہ مستوجب ستاد شناعۃ و قبح بویہ سبحانہ
 و کمالات وے گردد، بلکہ اضافی است، ایانہی مبنی کہ سم قاتل نسبتہ شخص انسانی شرارہ دارد و نسبتہ حیوانی کہ
 در ان مخلوق است خیر محض است

اقول قد عرفت فساد اصلہ امر باب الامتیاز بمعنی قیود ممیزہ امور و ہمیہ اندنہ شیون ذاتیہ پس
 ہر چیز کہ در عالم است چہ خیر و چہ شر و چہ نقص و چہ کمال، راجع بسوئے آن امور و ہمیہ باشندہ بسوئے شیون
 ذاتیہ و اگر شیون ذاتیہ راجع کنیم بآن معنی خواهد بود کہ مبدأ و قیوم نہا شیون ذاتیہ اند و ظاہر است کہ مقتضی شر شریر
 نمی باشد و انما الشریر مایکون کاسباً للشر او مافی حکم و ظاہر ان الباری تعالی مبدأ و قیوم
 لجميع الموجودات خیر ہا و شر ہا عند اہل السنۃ و الجماعۃ و لایدرم من ذالک کونہ شریراً تعالی
 اللہ عن ذالک علواً کبیراً "قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا یَکَادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثًا"
 و نیز شیخ اکبر در فتوحات تصریح کردہ اند کہ کفر و عصیان از مقتضیات اعیان ثابتہ است، نہ از حضرت
 وجود آرے حضرت وجود خیر محض است و کمال صرف خیریت و کمالے کہ از آثار و احکام موجودات است
 بآن بارگاہ نمی رسد در رنگ شرارہ و نقصان۔

کلام آخر علی طریقہ اہل العقل نزدیک جمیع اہل کشف و عقل مسلم است کہ شر محض و غالب الشریۃ
 و مایکون الخیر و الشر فیہ متساویین، در عالم موجود نیست، و نیز مقرر است کہ شر فی الجملہ موجود
 است پس اگر مراد صاحب سالہ آنست کہ خیر و شر و نقص و کمال عالم من جمیع الوجہ راجع بسوئے
 حضرت وجود و شیون ذاتیہ است حتی عن دجل الشریۃ و نقصان مذهب الوجودیتہ
 قال العارف الجامع فی اللوائح، چون صفات و افعال و احوال کہ در مظاہر ظاہر است فی الحقیقۃ
 مضاف بحق ظاہر در آن مظاہر است، پس اگر احیاناً بعضی از آنہا شرے و نقصانے واقع باشد از
 جہت عدمیت اہرے دیگر تواند بود، زیرا کہ وجود من حیث ہو وجود خیر محض است و از ہر اہرے

وجودی کہ ترے نزدیک ہی سود و بواسطہ عدیست اس وجودی دیگر است نہ بواسطہ آن امر وجودی من حیث ہوا و وجودی
رباعی ہر نعمت کہ از قبیل خیریت و کمال باشد از نعمت ذات پاک متعال

ہر وصف کہ در حساب شراست و ہال دارد بقصو قالیات مآل۔ الی آخر تا مال
و اگر مراد آنست کہ شرا و دو وجہ است، وجہ شری و وجہ خیریت، و وجہ خیریت راجع است بسوئے منفعت
وجودی، چنانچہ در کمال و نقصان پس آن مسلم است، لیکن امرے است متفق علیہ بین الفرقین بل بین جمیع اہل
الکشف و العقل، زیرا کہ یکس مخالف نیست و آنکہ در عالم شرفی الجملہ موجود است و آن وجہ خیریت راجع است
بسوئے مبداء البیادوی نہ وجہ شریست، قال العارف الجامی فی اللوامح حکما و آنکہ وجہ خیریت محض است دعوی
ضرورہ کردہ اند، و از براتے تو ضیح مثال چند آورده اند و گفته کہ بر و مثلاً مفید شمار است و شراست،
نسبت با ثمار شریست و از ازان جہت است کہ کیفیت است از کیفیات زیرا کہ از ازان جہت کمالے
است از کمالات، بلکہ ازان جہت است کہ سبب شدہ ست و عدم وصول شمار را کمالات لائقہ غور و چنان
قتل مثلاً کہ شراست شریست و از ازان جہت قدرت قاتل ست بر قتل با قاطعیت آلہ یا قابلیت عضو مقتول مر
قتل را بلکہ از جہت زوال حیاء است، و آن امرے است عدمی الی غیر ذالک من الامثلة۔

ہر جا کہ وجود کردہ سیرت اے دل میدان یقین کہ محض خیر است اے دل
ہر شر ز عدم بود عدم غیر وجود پس شریہ مقتضی غیرت ایدل۔ انتہی۔
وقال الشيخ صدر الدين القنوي في مفتاح الغيب بعد ما اطال الكلام في مدح هذه القاعدة
كل ما لا تحويه الهيات كان في قوة ان يظهر في الاحياز فظهر في حيز بنفسا و توقف ظهوره
على شرط، او شرط عارضه او خارجة عنه، ثم اقتضى ذلك الظهور واستلزام انصاف
وصف او اوصاف له ليس شئ منها يقتضيه لذاته، فانه لا ينبغي ان ينفي عنه تلك الاوصاف
مطلقاً، ويتنزه عنها وليتبعه في حقه وليستكن، ولا ان يثبت له ايضا مطلقاً، وسيرسل في
اضافتها اليه بل هي ثابتة له بشرط او شرط، ومنتفية عن ذالك وهي له في الحالتين، وعلى كل
التقديرين اوصاف كمال لا نقص لفصل الكمال المستوعب المحيط والسعة الثابتة مع
فرط النزاهة والبساطة، ولا يقاس غيره مما يوصف بتلك الاوصاف عليه لاني ذم نسبي
ان اقتضاه بعض تلك الاوصاف التي يطلق عليها شان الذم او كماله لاني محمده، وقال نسبة

تلك الاوصاف واصنافها الى ذات شأنها ما ذكرنا يخالف نسبتها الى ما يغايرها من الذات
طال شرط اللازم لتلك الاصناف بتعدد وحدتها في القيس عليه وهذا الامر شائع في كل ما يتخير
سواء كان تحققة بنفسه كالحق سبحانه وتعالى او لغيره كالارواح الملكية وغيرها انتهى
وقال الشيخ الاكبر في كتاب المشاهدات النظر في الاشياء من حيث ذواتها من غير نظير الى
كمال ولا نقصان او ملائمة طبع او منافرة او عرض او وضع، لاحسنه ولا قبيحه ولا محموده
ولا مذمومه والحسن والقبح والحمد والذم واصناف وضعيتها وضعها شرع اطبع بحكم
الملازمة او المنافرة وناظرا في كمال او نقص لا غير ثم هي بالنظر الى افعالها من حيث استنائها
اليه حسنة كلها، ثم قال ومن هذا الباب عندنا الوضيع والشریف انتهى

(تلخيص) لمخص الكلام انك صاحب سالك راوړين مقام خطاي عظيم رو داده كه شرط نقصان را
راجع بسوء حضرت وجود و شيوه فائيه پنداشته و آنرا مذموب صوفيه وجوديه قرار داده
تحقيق مذموب ايشان آن است كه اوصاف مخلوقات هرگز راجع بخالق نيست و آنچه بيان كرده كه شرارة
و نقصان در شريره و ناقص ذاتي نيست بلكه اضافي است اين كلام از صوفيه وجوديه بطريق تنزل از
مذموب خود واقع شده بنا بر تفهيم قاصر فهمان اند كه در عبارت مولانا جامي در كتاب اشعة اللغات تامل
بايد كرد تا حقيقته الامر واضح گردد و قال و از اينجا معلوم مي شود كه معية حق سبحانه با شياء و قيوته و
مرا شياء را نه چون معية جوهر است بجز هر ايعرض بجز يا جوهر بجز يا عرض بجز بلكه نه چون معية وجود است
بوجود بلكه معية وجود است با هيئت من حيث هي كذا بان معية با هيئت موجود ديگر دو دوام وجود و بقا
و بعد دوام آن معية است باو من حيث هي لا من حيث الوجود پس علت بقا با هيئت معية حق
است باو من حيث هي و در آن اين معية را سبحانه معني ديگر اينست بحسب ذات با شياء و شك نيست كه
با هيئات را من غير اتصافها با وجود تقدّر و تلوث معقول نيست پس از معية حق سبحانه با شياء كه تقدّر
و تلوث از احكام خارجيه ايشان ملائمت و بقا ذات لازم نيابد با آنكه قاذورات امر است
نسبي چه هر چه مستقدر است نسبت بر بعضي طبائع مستقدر است نه نسبت بجمه چنانكه فضله حيوانات مثلاً بر
طبيعت انسان مستقدر است نه نسبت بر طبيعت جعل و الايضاً تلطف بقاذورات و تلوث بان از خواص

اجسام کثیف است، نمی بینی که انوار و الوان را از ملاس اجسام مستقذره هیچ نطفه و تلوشه لاحق نمی شود و این مقدمات دانسته شد که آنکس که منع معیت ذاتی حق سبحانه و انکار احاطه و سرایان او در جمیع موجودات کرده است بنا بر لزوم ملا بستر و سمرقاز و رات و اشیا خسیه را ازان جهته است که در س ملا بستر و رام ملا بستر موجود و وجود بلکه ملا بستر جسم بحکم تعقل نکرده است و منشاء آن جز قصور عقل و قلت تامل امری دیگر نیست اشیا و اینجا است که اهل سنت و جماعت شکر الله سعیم حسن و قبح را مطلقاً راجع با اعتبارات کرده اند با اعتبار س است شرعی چنانچه در حسن و قبح بمعنی استحقاق المذبح و الثواب و استحقاق الذم و العقاب و با اعتبار س است عقلی چنانچه در حسن و قبح بمعنی صفة الکمال و النقصان و ملائمة الغرض و منافرة و اینجا است که فرموده اند در اصل شک نه نجاست است نه حرمت و در اصل تنزیه نه حل است نه حرمت ارس این احکام بحسب شارح اند و آن بحسب اعتبارات و من اعتبار نوع الحکلف و زمان التکلیف و مکانه و عوارضه من المخصصة و الاضطراب و السعة و الاختیار الی غیر ذلک مختلف می شود،

و ما وصفه قول القائل فی اباحتہ الخمر فی شریعة عیسی علیه السلام و حرمتها فی شریعة محمد صلی الله علیه و سلم کذا اطهارتها و نجاستها، و کذا مباشرة الحائض فیما دون الفرج فی شریعة بنی اسرائیل و نکاح الاخت فی شریعة آدم (علیه السلام) و ما یوجد من الکفار غنیمة فی الامم السالفة،

فلو کان الحسن او القبح ذاتیانی هذا لاسیما بمعنی الذی ذکره لم یکن الامر کذا لکذا الذاتی لا یتخلف و لا یتخلف فالوجودیة و الشهودیة کلاهما متفقان علی ان الاشیاء انما توصف بالحسن و القبح لاعتبارات عقلیة و شرعیة، و مختلفان باختلافهما، و لا یوصف من جهة استنادها الی الوجود الحق و شیون و صفاته سواء کان هذه الاستناد بالظهور و التنزاع او بالانعکاس، و الظلیة علی اختلاف التعبيرین،

ثم انهما ایضاً متفقان علی ان هذه الاعتبارات لم یس مما یختص به الذهن کایناب لاغوال بل لها اصل و شیعید و علیه و هذا الاصل و الشیع مزج العدم عند بعضهم و قصور المحل عند بعضهم ثلثان مشیاع علی هذین التعبيرین و جدهما ایضاً متفقین فی الاعتبار

عنه لان المحل انما قصر عن بلوغ درجة الكمال ببطالانه في نفسه وملاكه في سنخ جوهره وهو العلم
 الاصلی للممكنات كلها، والتحقق والتقرر شان الوجود الحق وشيونه وصفاته فحسب
 وماذا يقول القائل في الشرح قبض نورها على كل شئ رقيق وقد نجس هل يؤثر هذا الاكل لا يستفيضا شئ بالشرارة والقبح والتفرد
 وماذا يقول في الروح الحيواني اعني النفس فانها جبر ولطيف من لطائف العناصر وهو سائر في البدن كسريان
 ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، ولا يتلطف بما في الامعاء، فهذا حال معية الجسم اللطيف
 بالجسم الكثيف فما ظنك بالروح المجرد، ثم ما ظنك ما على شواهد المجردات،
 وماذا يقول القائل في طبيعة الجسم المطلقة هل هي تنقذ او تنجس بخالطة القاذورات الانجاس
 وهل يوصف بالشرارة والخبث لقوتيتها للشرير والجنيت وهذه الاوصاف لا يرجع اليها لاذاتا
 ولا اضافة فانها مع الاضافة ليست من طبيعة الجسم المطلقة في شئ فتأمل يا هذا،
 وقس عليه حال الوجود الحق في قوتية للوجودات، والتعلي عن اوصافها.
 واعلم ان الوجود الماخوذ مع هذه الاضافة ليس من وجود الحق في شئ انما هو امر وهي غير
 ان متصف في مرتبته

بازياد وانست که صاحب رساله را درین توجیه در دفع شناعست از صوفیه وجودیه فائده نمی کند زیرا که
 این اضافیه نیز ذره ایست از ذرات عالم و شریر من حیث اضافة الشرارة الیه نیز ذره ایست از ذرات عالم
 و هر چه که در عالم است راجع است بسوء وجود و شیون ذاتیه و علی زعمه پس استناد قبح و شناعست
 بسوء سبانه و کمالات و سوء بر صاحب رساله لازم است، پس حق همان است که ما ذکر کردیم، و توجیه آن
 آنست که شرارة و نقص بوجه راجع بحضرت وجود و شیون و نیست لاذاتاً و لا اضافة زیرا که او متعالی
 است از موطنی که شرارة و نقص در آن متحقق است، و اشیا را با هم من حیث هی مرتبه الاحکام و الآثار شرارة
 و نقص اضافی است، و من حیث هی شریره ذاتی است هذا هو تحقیق المقام،
 و تمثیل که صاحب رساله درین مقام آورده نیز بی موقع است، زیرا که اسم قاتل به نسبت حیوانی که در آن مخلوق
 است شر است نه قاتل، و به نسبت شخص انسانی هم قاتل است و هم شر است، پس اسم قاتل را من حیث قاتل
 شرارة ذاتی است، و مطلق طبیعت جرم حیوانی را چنانچه شرارت ذاتی نیست قتل هم ذاتی نیست، پس در موطنی
 که قتل است شرارة رفیق است، و در موطنی که متعالی است از قتل شرارة را هم با نیست، ازینجا دانسته

شد که شراره، و قتل بوجه راجع بسوئے مطلق طبیعت جرم حیوانی نیست لازماً و لا اضافت، و نسبت
 شخص انسانی ماخوذ از قتل شراره ذاتی است، و ماخوذ الا من هذه الجملة اضافی است، فافهم۔
 باز گویم حیوانی که در آن سم مخلوق باشد محل آن سم است، و هرگاه قتل شخص انسانی خواهد کرد بنا بر علاقه
 فعلیت حیوان نیز متصف بقتل خواهد شد، و حضرت وجود حق که شائبه از محلیت احکام و آثار ندارد،
 و انما له نسبت القیومیّة والاحاطة الذاتیة فقط، ازین انصاف هم متعالی است، و لهذا گفتم
 که شراره و نقص بوجه من الوجوه لازماً و لا اضافت راجع بسوئے و نسبت و هذا معنی ماورد
 فی الحديث النبوی صلی اللہ علیہ وسلم، و الشریس الیہ،

قولہ پس نیز بدانند که حضرت ایشان^{رحمہم} فرمایند که اشتغال ذرات بر امر مشترک بهم بر امر غیر مشترک مسلم است
 اما آن امر مشترک نہ ذات بحت است، و نہ آن امور غیر مشترک ظهور شیون و کمالات ذاتیہ چنانچه فرقه
 وجودیہ می گویند

اقول این ایقاع مخالفت است، در بیان فریقین بدون تراضی ایشان، زیرا که فرقه وجودیہ نیز امر
 مشترک ذات بحت را نمی گویند، چنانچه سابق مفصل گذشت، قال الشيخ الکبیر فی الباب السادس
 من الفتوحات، المعلومات اربعة الاول الحق تعالی و هو الموصوف بالوجود المطلق، لانه ليس
 معلولا لشيء ولا علت بل هو موجود بذاته و معلوم ثان وهو الحقيقة الكلية التي هي الحق والعالم
 لم يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم هي في القديم اذ اوصف بها قديمة
 و في المحدث اذ اوصف بها محدثة انتهى۔ پس ذات بحت را معلوم اول طور داده اند، و امر مشترک
 را در ذات عالم معلوم ثانی، و قال الشيخ الکبیر فی مفتاح الغیب و الحق سبحانه من حيث وحدة
 وجوده لم يصد عنه الا واحد لا استحالة اظهره الواحد و ايجاده من حيث كونه واحداً
 غير الواحد، و ذلك الواحد عندها هو الوجود العالم المفاض على اعيان المكونات ما وجد
 هنا و ما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده، و هذا الوجود مشترك بين القلم الاعلى الذي
 هو اول مجود المسمى ايضاً بالعقل الاول، و بين سائر الموجودات انتهى۔ و ايضاً فيه
 ان الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر و المراتب و التعينات

لاستحالة ذلك، فانه من هذه الحيثية لا نسبت بين الله سبحانه وبين شئ اصلاً انتهى -
 ونيز در باب صدور وودو، شتم از فتوحات ست، ثم لما اوجد العالم وفتح صدور في العاء وهو
 النفس الذي هو الحق المخلوق به مراتب العالم واعياناً
 واز باب شتم از فتوحات ست، لما اراد وجود العالم وبداه على حد ما علمه بعلمه بنفسه الفعل
 عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية الفعل عنها حقيقة
 تسمى الهاء هي بمنزلة طرح لبناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الاشكال والصو، وهذا اول
 موجود في العالم الى آخره،

ونيز امور غير مشتركة را نزديك صوفيه وجوديه وجهت است، اول جهت تحقق وظهور وياين جهت
 شيون وجود مطلق اند. وثاني جهت خصوصيات متبائنه كرا سورسيه واعتبارات عدميه اند موجود بوجود
 وبهي كرا نطل وجود حقيقي ست، وياين اعتبار غير ذات اند شيون وكالات ذات،

قال العارف الجامي في نقد النصوص، واما اسم الغير والسوى للمكانات فذلك من حيث
 امتيازاتها النسبية والذاتية بالخصوصيات الاصلية فهي من هذا الوجه اعتبار بعضها لبعض
 واما غيريتها للوجود الحق المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة
 يغاير آخر بخصوصية انتهى -

وقال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب، وهو سبحانه من هذا الوجه اذ كذا تعين وجوده مقيداً
 بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعيان الممكنة التي في الحقيقة هي نسبت علمه جمعاً و
 فرادى، وما يتبع تلك الصفات من الامور المسماة شيوناً، وخواص، وعوارض، والاثار
 التابعة لاحكام والاسم الدهر المسماة اوقاتاً، والمراتب ايضاً، والمراهن، فان ذلك كله لتعين
 والتشخص يسمى خلقاً وسوى كما ستعرف سره عن قريب انشاء الله تعالى انتهى -

ليس در حقيقت امر غير مشتركة كهين نسب واعتبارات اند زیرا كه تخصيص شيون واجبي بسبب همين
 مقارنات است. ومع قطع نظر از اين مقارنات عين ذات اند كما مر من اقرار صاحب الرسالة
 قال پس اشياء را باعتبار تلبس تبعينات وتقييدات وترتيب احكام واثار مختصة بخانچا يك ديگر غيريت

واقعی است، با مرتبه اطلاق ذات اوتعالیٰ و تقدس نیز غیریت نفس الامری است و با قطع نظر از این تعینات چنانچه اشیا را با مرتبه اطلاق ذات اوتعالیٰ و تقدس عینیت محض است، با هم نیز اتحاد صرف است انتہی۔

و نیز باید دانست که اشتمال ذرات عالم بر امر مشترک، و هم بر امر غیر مشترک مطلقاً نزد یک شیخ مجدد مسلم نیست، بلکه مخصوص است بذات متمایزه در وجود و اجزاء تجلیلیه آن ذرات که تمایز وجودی ندارند، ازین حکم خارج اند مانند عدم، و بر خصوصیت چه ظاهر است که اشتمال عدم بر امرین مذکورین و همچنین بر خصوصیت هرگز معقول نیست، فهذا خطأ آخر عن صاحب الرسالة في هذا المقام

قرئ و نه شر و نه خیر بر دو راجع بوسه است سبحانه بلکه منبع جمیع خیرات ذات وے سبحانه و صفات وے است، و منشأ نقص و شرارة ذوات کائنات است و بس،

اقول سابق بتفصیل گذشت که همین است مذہب وجودیه که منبع جمیع خیرات ذات وے سبحانه و صفات وے است، و منشأ نقص و شرارة من حیث هو شر و ناقص خصوصیات نسبیہ و امور عریہ است کما مر التصریح به فی کلام العارف الجامع المنقول من اللوائح،

قرئ پس شرارة و نقصان اضافی نیست بلکه حقیقی است،

اقول اگر مراد آنست که شرارة و نقصان در شریر و ناقص من حیث هو شریر و ناقص اضافی نیست بلکه حقیقی است پس آن مسلم است، لیکن دعوائے مخالفت درین مقام باطل است، زیرا که صوفیه وجودیه نیز این مقدمه را مسلم میدانند، کما سبق و اگر مراد آنست که ذات شریر و ناقص من جمیع الوجوه حتی من وجهة الجزئية و الکمال ایضاً شریر و ناقص است پس این مقدمه است ظاهر البطلان و حضرت مجددین باین قائل نیستند زیرا که حقائق ممکنات نزدیک ایشان عبارت از تمیز حالی است که از ظلال صفات واجب و داعی که مقابل آنها است بهم رسیده پس من جمیع الوجوه شر نباشند و الا لازم آید که شر و نقصان راجع بظلال صفات واجب شود، حال آنکه ظل صفات واجب نزدیک ایشان خیر است و منبع شر و درین عدم است و پس ملخص الکلام آنکه وجودیه و مشهودیه متفق اند بر ارجاع خیریت و کمال بسوسه ذات حضرت حتی و صفات و شیونات او و ظلال این صفات و ارجاع شر و

ونقصان بسوء في امور عديدة فلا نزاع منهم في هذا المقام اصلاً.

قوله وبينا نشأنا نست که صفات ثمانية حقیقیہ وے سجاد از حیة و علم و سمع و بصر و قدرت و ارادة و کلام و تکوین، که در خارج حقیقی در رنگ ذات وے سجانہ و تعالیٰ، موجود اند، بر علم ایشان ہر یک از دیگرے، و ہچنین از ذات او تعالیٰ و تقدس امتیازے دارند و در حضرت علم وے سجانہ با ہمین امتیاز حاضر اند، **اقول مسئلہ غنیۃ** صفات، و زیادة آنها از عمدہ مسئلے است کہ فیما بین الشیخین در آن اختلاف واقع شدہ پس مشہور از مذہب شیخ اکبر مستنبط ظاہر کلام ایشان آنست کہ صفات حضرت حق امور موجود زائدہ بر ذاتیند، قال الشیخ فی کتاب المشاہدۃ کون الباری تعالیٰ حیاً قادراً عالماً، الی غیر ذالک من اوصاف الکمال عندنا احکام للذات اضعیفت، و سلوب صحیحۃ و صف بہا لا یرجع الی اعیان زائدۃ علی الذات لانہ کامل فحال کمالہ بالزائد، فان فیہ نقص الزائد والنقص محال فالکمال بالزائدۃ محال انتہی۔

و قال فی الفتوحات مثل هذا، ثم قال و اما قول القائل لا ہی ہو ولا ہی اغیار لہ فکلام فی غایت البعد، فانہ قد دل صاحب ہذا المذہب علی اثبات الزائد و هو الغیر بلا شک الا انہ انکر ہذا الاطلاق لا غیر، ثم یحکم فی الحد ف قال الغیر ان ہما اللذان کو در مفارقتہ احدهما الآخر مکاناً و زماناً و وجوداً و عدماً و لیس ہذا بجد الغیرین عند جمیع العلماء، و قال فی الباب السابع عشر من الفتوحات، الاسماء الالہیۃ نسب و اضافات ترجع الی عین واحدة، اذ لا یصح هناك کثیرۃ بوجود اعیان فیہ کما زعم من لاعلمہ باللہ من بعض النظائر و لو كانت الصفات اعیاناً زائدۃ و ما ہو الہ الا بہا لكانت الالوہیۃ معلولۃ بہا، فلا یخلوا ان تكون ہی عین الالہ فالشیء لا یکون علۃ لنفسہ، او لا تكون فاللہ لا یکون معلولاً للعلۃ لیست ہی عینہ، فان العلۃ متقدمۃ علی المعلول بالرتبۃ فیلزم من ذالک افتقار الالہ من کونہ معلولاً لہذہ الاعیان الزائدۃ الی ہی علۃ لہ و هو محال، ثم ان الشیء المعلول لا یکون لعلتان و ہذہ کثیرۃ و لا یکون الہا الا بہا، فبطل ان یکون الاسماء و الصفات اعیاناً زائدۃ علی ذاتہ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً و قال ایضاً فی موضع آخر من الفتوحات و المخالف لنا یقول انہ یعلم بعلم و یقدر بقدرۃ و یمصر ببصرہ و ہکذا جمیع ما لیس بہ الا صفات التنزیہ

فانه لا يتكلم فيها بهذا النوع كالفناء واستئناسه^(۱) الا بعضهم فانه جعل ذلك كله معاني قائمة بذات الله لا هي هو ولا هي غيره، ولكن هي اعيان زائدة على ذاته والاستاد ابو اسحاق جعل السبعة اصولا اعياناً زائدة على ذاته اتصف بها ذاته وجعل كل اسم بحسب ما يعطيه دلالة فجعل صفات التنزيه كلها في جدول الاسماء المحي وجعل الخبير والحسيب والعليم والمحصى ولغوانه في جدول العلم وجعل اسم الشكور في جدول الكلام، وهكذا الحق بكل ضد من السبعة ما يليق بها من الاسماء بالمعنى كالحائق والقادر والرازق للقدرة وغير ذلك على هذا الاسلوب هذا مذهب الاستاذ انتهى، وقال لعارف الجامي في الدرة الفاخرة ولما الصوفية فذهبوا الى ان صفات سبحانه عين ذاته بحسب الوجود، وغيرها بحسب التعقل قال الشيخ قورم ذهبوا الى نفى الصفات، وذوق الانبياء والاولياء تشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموها بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت انتهى، ونذهب حضرت مجدد انست كه صفات موجود اندر خارج وزائد اند بر ذات، وقال في المکتوب الاول من الجلد الثاني، متحد وما صفات ثمانية واجب الوجود تعالى وتقدس كه نزد يك اهل حق شكر الله سعيهم در خارج موجودانند بامار در خارج از ذات تعالى وتقدس متميز باشند تمیز سے كه از قسم بے چونی و بیگونی بود، و همچنین این صفات از يك ديگر متميز اند تمیز بخونی.

وقال في المکتوب الثاني عشر بعد المائة من الجلد الثالث في پايم كه صفات واجبي جل شانہ نہ چنانچہ عین ذات اقدس او تعالى نیستند كه زائدہ اند غیر ذات او سبحانہ ہم نیند اگرچہ زائدہ اند تعالٰی وتقدس و نسبت اثینیت پیدا کر رہ اند

اینست اختلاف شیخین بحسب ظاهر و بر حین این مسئلہ از مسلمین كه ما متصدی تطبیق در آنها گشتہ ایم خارج است لیکن چون تعلق قوی دارد با این مسلمین عنان توجہ بسوئے تطبیق درین مسئلہ نیز معطوف ساختن لازم است،

نکته و قبل از آنکہ در تطبیق شروع نمایم یک نکته را خاطر نشین باید ساخت باید دانست كه لاجل حال دوائی از شیخ صفی الدین كه از اجله مشائخ ایشان است در شرح رباعیات نقل می کنند كه می فرمودند

مسئله عنیت صفات و زیادت آنها ازان قبیل است که کشف را در ان حکمی مخصوص نیست؛ بلکه اگر صاحب کشف معتقد عنیت است عنیت مکشوف می گردد؛ و اگر معتقد زیادت است زیادت مکشوف می شود؛ و این کلام اگر چه بحسب ظاهر موجب رفع وثوق است از بعض مکشوفات، لیکن در حقیقت چنین نیست،

و تحقیق این کلام آنست که اوصاف حقائق عالیات را بر اوصاف حقائق سافلات قیاس نتوان کرد؛ و در بیان این، بر دو نسبت مطابقت نتوان جست، وحدت و کثرت آنجا عدمی نیست، و تخصص و تفقید که مقتضی تنافی آثار و تباین احکام است از آنجا اسلوب است سلباً بسیطاً صرفاً، پس وحدت آنجا منافی کثرت است، و کثرت آنجا مخالف وحدت بسیطه، فهو الواحد فی کثرتهم و الكثير فی وحدته؛ لفظاً فی بطونه و الباطن فی ظهوره؛ المشترك المميز الاول الآخر؛ و هکذا فی سائر المتعابلات، قال الشيخ الاکبر فی کتاب المشاهدة، لا يمكن عندنا معرفت حال من احوال ما يقتضيه ذات ما، الا بعد معرفة تلك الذات حتى يعرف كيف ينسب اليها هذا الحكم وذات الحق تعالى لا يعلم عنده، فالاحكام التي ينسب اليها لا يعلم وجه النسب اليها اصلاً انتهى پس عنیت و غیریت صفات با ذات عنیت غیریت قیاس نموده که در حقیقت آنجا نسبت عنیت غیریت متعارف است؛ و جمع می نمایند؛ قال الشيخ الکبیر فی مفتاح الغیب فثم خلق و حق و تمیز غیر ما تصور و عقل من صور التميز و وحدة غیر ما فهم من کل وحدة و کثرة غیر ما تصور عن الکثرة مع بقاء کل ذالک بجماله و صحته و از این کلام معلوم شد که تمیز با هم در خلق و حق غیر این تمیزات متعارف است فکيف تمیز که باشد با هم صفات راست؛ و سابق در کلام حضرت شیخ محمد زکد گذشت که صفات از یک و دیگر و از ذات تمیز اند؛ تمیز که از قسم بی چونی و بی چگونگی است، و آن اشاره بهمین مدعا است و قال الشيخ الکبیر فی مفتاح الغیب له وحدة هي عين نفس كل كثرة و بساطة هي عين كل تركيب آخر و اول،

کل ما يتناقض فی حق غیره فهو له علی الکل الوجه ثابت، و کل من نطق عنه لابه و نفی عنه کل امر شبهه و حصه فی مدرکه و مشربه، فهو الکمر ساکت و جاهل مباحث حتی یرى به کل ضد فی نفسه ضده، بل عینه مع تمیزه بین حقیقه و وحدته نفس کثرته و بساطته عین ترکیبه و ظهوره نفس بطونه و آخریته عین اولیته؛ پس در وقت تعبیر ازان نسبت نازک

و باریک هر یک را موافق معتقد خود و عبارت به هم می رسد و هر دو عبارت در حقیقت معبر عنه مطابق می باشند

تفصیل تطبیق چون این نکته خاطر نشین شد در تفصیل تطبیق شروع می رود، باید دانست که حضرت مجتهد فوق حضرة الوجود که با صطلاح شیخ اکبر وجود ظاهر و منبسط و عام است، چند مرتبه اثبات می فرمایند،

مرتبه اول صرف ذات که مرکز خارج حقیقی است با صطلاح ایشان و این مرتبه را درام شیون و اعتبارات میدانند و این مرتبه غیر است بذات خود و جمیع اشیا را. قال فی المکتوب الاول من المجلد الثاني، والجوب والوجود انکنا محض کماله سبحانه فهو تعالی و راء هما ابل و راء جمیع الشیون و لا اعتبارات و ورا الظهور و البطون و و راء البر و زوال کمون و و راء التجلیات و الالظهورات و و راء المشاهدات و الکاشفات و و راء کل محسوس و معقول و و راء کل موهوم و تمخیل فهو سبحانه و راء الورا، شع و راء الورا - انتهى -

و شیخ اکبر نیز باین مرتبه اشاره می کند، قال فی کتاب المشاهدات فالالهية تعقل ولا یکشف، والذات تکشف ولا تعقل، وهذا البحر لا ساحل له من وقع فيه لا يمكن ان یسبح فيه فانه بحر الهلاك للبصایر بالذات فلا سبیل الی الخوض فيه و کم تمخیل، من یدعی العقل الرصین من العلماء القدماء یظن انه یسبح فی هذا البحر و قد عایننا منهم جماعة علی هذا المذهب من الاشاعرة بمذہب^{۱۱} و هو یسبح فی بحر وجوده لانه متردد بفکوه بین السلب و الاثبات، فالاثبات راجع الیه لانه ما اثبت الا ما هو علیه فی نفسه^{۱۲} نفی نفسه متکلم و علی عینه یدل و یدبر من و الحق و راء ذالک کله انتهى -

و قال العارف الجامی فی اللوائح، ذات من حیث هی ازیمه اسماء و صفات معراست و از جمیع نسب و اضافات مبرا، و قال فی نقد النصوص و لما کان الحق سبحانه و تعالی من حیث حقیقتی حجاب عزته لا نسبت بین و بین ما سواة انتهى -

و قال الشیخ الکبیر فی اول النصوص، اعلم ان الحق من حیث اطلاقه الذاتی لا یصلح ان یحکم علیه

بحکم الی آخر ما نقلناه سابقاً.

و مرتبه ثانیه مرتبه شیون و قابلیت جمیع صفات است، و این مرتبه نزدیک ایشان عین ذات است و همین است فرق نزدیک ایشان در شیون و صفات، قال الشیخ المجدد فی المکتوب السابع والثمانین بعد المائتین من الجلد الاول، و فرق در میان صفات و شیونات بسیار دقیق است، لا ینظر الا علی الاحاد من الاولیاء المحدثی المشرب، ولم یعلم انه تکلم به احد، و بالجملة صفات در خارج موجود اند و بوجود ذات بر ذات تعالی و تقدس، و شیونات مجرد اعتبارات اند و ذات عز سلطان، این بحث بمثلای روشن گردد، آب مثلاً بالطبع از بالا به پائین فرو می آید، این فعل طبعی در روی اعتبار کرده حیات و علم و قدرت و اراده پیدای کند، چهار باب علم بواسطه نقل خود بمقتضای علم از بالا پائینی می آید و توجه بفرق نمی کند و علم تابع حیات است و اراده تابع علم و قدرت نیز ثابت شد، چهار اراده شخصی احد المقدورین است، این اعتبارات در ذات آب بمنزله شیونات است اگر با وجود این اعتبارات صفات زائده در ذات آب اثبات کرده شود بمنزله صفات موجوده است بوجود ذات بر ذات آب، باعتبار اول وحی و عالم و قادر و مرید نمیتوان گفت از برائے این اسامی ثبوت صفات زائده در کار است. انتہی.

و حقایق ثمانیه را درین مرتبه عین ذات می دانند چنانچه در مکتوب بیست و ششم از جلد ثالثی فرماید حضرت خن سبحان و تعالی در نفس خود و در سایر کمالات توابع وجود از حیرت و علم و قدرت و سمع و بصر و اراده کما ینبغی بذات اقدس خود کافی است و در حصول این کمالات محتاج بصفا زاید نیست پس تعالی چنانچه بذات اقدس خود موجود است چنین بذات خود زائد است بحیثی که صفت اوست تعالی، و بذات خود دانا است نه بصفت علم، و بذات خود دینا است نه بصفت بصر، و بذات خود شنوا است نه بصفت سمع، و بذات خود توانا است نه بصفت قدرت، و بذات خود مرید است نه بصفت اراده، و بذات خود گویا است نه بصفت کلام، و بذات خود مبداء ایجاد کائنات است نه بصفت تکوین. انتہی.

و حقایق مذکوره را درین مرتبه سبب غایه تعلی محتمل نقیض نمیگویند چنانچه در مکتوب هفتاد و سیوم از ان جلد می فرمایند باید دانست علم که از شیون ذات تعالی هیچ مناسبتی ندارد، نه علم که از صفات زائده است اگر چه اصل این علم همان علم است چه صفت زائده ظل شان ذاتی است آنجا همه انکشاف است

و حصول است در عین حضور از علو درجه آن جہل نمیتواند در طرف اوقات و بہ نقاضت او نمیتواند برخاست، بخلاف صفت علم کہ جہل آنرا بنقضت برپاست اگرچہ وقوع آن غیر جائز است و خطا، و این احتمال نقیض آنرا باعث انحطاط او گشته است، و از تعلق آن جناب قدس باز داشته، چہ احتمال نقیض کمال بر کمال کہ شد و آنحضرت گنجائش نیست،

قدرتے کہ در آن مرتبہ مقدسہ اثبات نموده اند همان است کہ عجز در طرف دیگر او نیست بخلاف صفت قدرت کہ احتمال نقیض دارد اگرچہ واقع نیست، علی ہذا القیاس جمیع اثیون والصفات الواجبہ تعالت و لقدست انتهى۔

و اثبات این مرتبہ را منافی وجود صفات زائده نمی دانند، قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائتین من الجلد الاول، و این کلمات مفصلہ در مرتبہ ثانیہ وجود ظلی پیدا کرده صفات نام یافته اند و قیام بحضرت ذات اصل آنها است پیدا کرده اند انتهى۔

و این مرتبہ را بمرتبہ قابلیت صفات نیز مسمی می سازند کما وقع فی المکتوب الرابع من الجلد الاول، و جودید این مرتبہ بوحده صرف کہ قابل جمیع صفات است تعبیر می کنند، قال العارف الجاہلی فی اللوائح تعین اول وحدتے است قابلیتے است محض مشتمل بر جمیع قابلیات چہ قابلیت از تجربہ از جمیع صفات و اعتبارات و چہ قابلیت اتصاف بہم،

و قال فی فقد النصوص، پس اول تعینے کہ از غیب ہوتیہ ظاہر گشت، وحدتے بود کہ اصل قابلیات است و اورا ظهور و بطون مساوی بود باعتبار آنکہ قابل ظهور و بطون نیز بود احدیت و واحدیت از وی منشی شدند۔ انتهى۔ و گاہے این مرتبہ را البتہ و حکم اولی ذات خوانند و از ان نیز توجہ ذات نحو امکانات من غیر حصول ممکن تعبیر کنند و حقایق ثانیہ را باقیات و اضافات و ظلال این مرتبہ گویند قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب، و مرتبہ الوجود المطلق الالوہیۃ ہی المرتبۃ الجامعۃ لساائر الاسماء الالہیۃ ویسمی حضرت الجمع والوجود، و قال فی موضع آخر منہ و الامر الشامل لعیانی الاسماء کلہا بال محیطۃ والحکم والتعلق ما توافق منها وما یخالف هو الالوہیۃ، و قال فی موضع آخر منہ، اعلم ان اول المراتب لمعلومۃ والمسمیات المنعوتۃ مرتبۃ الجمع والوجود، و قال

الشیخ الاکبر فی کتاب المشاهدات، المتوجه علی ایجاد کل ماسوی الله تعالی انما هی الالهیة
واحکامها ونسبها واضافاتہا المعبر عنہا بالاسماء والصفات وهی التي استندعت الآثار و
وجود کل ماسواہا۔ اذ قاهر بلا مقهور وقادر بلا مقدور وواحد بلا مرجوم وخالق بلا
مخلوق، الی جمیع الاسماء الاضافیة الی صبح، بل لا بد من صلاحیة او فعل فالمقهور اذا کان
معدوماً والمرجوم فهو ما بصلاحیة من حیث الامکان مقهور والقاهر ما بصلاحیة
کذا القاهر فهو حکم الالوهیة بالصلاحیة لا بالفعل، ولقد وصفات رادر مرتبة بقاء بحسب
تکثر درین مرتبة نمی انکارند،

قال الشیخ الاکبر فی کتاب المشاهدات، وکل حکم ثبت فی باب العلم الالهی للذات انما هو
حکم الالوهیة وهی احکام کثیرة وهی نسب واضافات وسلوب ترجع الی عین واحدة
لم یعتقد من حیث الإنیة والهوۃ انتهى۔

بالجملة نفی زیادت صفات عند التحقيق علی مذہب الشیخین راجع شد باین مرتبة چنانچه اثبات زیادة راجع
است بمرتبة آئینده، فلا نزاع بین الشیخین فی کلام المقامین،

مرتبه ثالثه مرتبه صفات است واین مرتبه را حضرت شیخ محمد وظل مرتبه ثانیہ می شمارند و می فرمایند کہ
صفات درین مرتبه بایک دیگر با ذات اعتباری دارند بچون و بیچگون چنانچه در عبارت مکتوب اول
از جلد ثانی کہ در او ازل این مسحت مذکور شد گذشت، و بر محیط دائره مذکورہ می نهند چنانچه در مکتوب
صدم از جلد ثالث می فرمایند، و عبارت آن عنقریب انشاء الله تعالی خواهد آمد، و انفاکاک این مرتبه از
ذات بیج و تجویز نمی فرمایند و معتقد کمال اتصال اند گویا این مرتبه عین موصوف است مسلوب الخیرت
قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من المجلد الثالث، صفات حقیقیہ کہ در مرتبه حضرت ذات
تعالی و تقدس اثبات می نمایند، بیج تعین ازین اثبات در آن حضرت جل سلطانہ و تنزلے پیدا نمی گردد و مرتبه
دیگر در این مرتبه اولی ثابت نمی شود، و بوجهی از وجوه انفاکاک شان صورت نمی بندد، و تا مرتبه ثانی متحقق
نشود و انفاکاک بوجهی از وجوه حاصل نگردد و تعین و تنزل صورت نہ بندد و حضرت تعالی صفات
حقیقیہ او سجا نہ گویا در رنگ مرتبه کائن اند و با وجود زیاتی گویا عین ذات اند تعالی و تقدس و هر چند
این صفات مقدسه تفصیل کمالات مندرجہ حضرت ذات اند سجا نہ اما حکم شان از حکم سایر احوال و تفصیل

علی‌حده است چهاجمال در مرتبه است که تفصیل در آن مرتبه کائن نیست، بلکه مرتبه تفصیل دون مرتبه اجمال است، و این معرفت و راه طور عقل است که نظر کشفی بان متمدی گشته است، که علم واجبی جل سلطانه در آن مرتبه که باین صفات متعلق نگشته است، در رنگ علم بذات خود و علم بکمالات مندرجه ذاتیه خود علم حضوری است، و اینها با وجود زیادتى گو یا عین عالم اند و حضورشان در رنگ حضور نفس عالم است از کمال اتحادشان است بحضرت ذات تعالی که حجم غیر از صوفیه صفات را عین ذات گفته اند و انکار زیادتى صفات نموده اند، و منع لایه کرده اثبات لا غیره فرموده، و گمان آنست که با وجود تصدیق لاهو اثبات لا غیره نموده آید، و با وجود زیادتى سلب غیریت کرده شود انتفى. و حضرت شیخ اکبر ازین بایات سبعة و واحدیتة که موجب اثبات کثرة است تعبیری نمایند، و حقائق مذکور را درین مرتبه حقائق لازمه کامل الحیطه میدانند.

قال القيصري في مقدمة شرح الفصوص: قد مر أن كل كمال يلحق بالاشياء بواسطة الوجود فهو للموجود بذاته

قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب، والاسماء على اقسام ثلاثة كلمة لا يخرج شئ عنها اصلاً كان ما كان، فما كان منها عامته الحكم قابلاً للامور والتعلقات المختلفة المتقابلة اضيف الى الذات وهي الحقائق اللازمة وجود الحق سبحانه وتعالى هي بكمال حيطتها تكون قديمة في القديم ومحدثه في الحادث وبتناهيته الحكم من وجه وغير متناهيته من وجه آخر ومتحيز في المتحيزات وغير متحيزة فيما لا يتحيز هذا الى غير ذلك فيما يقبله من النعوت المتقابلة والصفات التناهيية والمماثلة وهي، اعني الحقائق المذكورة في التمثيل كالحياة من كونها حيوة فقط، والعلم من كونه علماً فقط وكذا الارادة والقدرة والوجود والنورية والوحد ونحو ذلك مما لا يخفى على من فتح له هذا المعضل، فهذا اقسام اسماء الذات انتهى.

وقال الشيخ الاكبر في الباب الرابع من الفتوحات في سبب بدأ العالم واعلم ان الاسماء قد نتركها على كثرتها اذا لحظنا وجه الطالبين لها من العالم واذا لم نلحظ ذلك فليخرج ونلحظ امهات المطالب التي لا غنى لنا عنها فنعرف ان الاسماء التي الامهات مرفوعة عليها هي ايضا امهات الاسماء فيسهل النظر ويكمل الغرض ويتيسر التعدي من هذه

الامهات الى البنات كما يتيسر رد البنات الى الامهات، فاذا نظرت الاشياء كلها معلومة في العالم العلوي والسفلي تجد الاسماء السبعة المعبر عنها بالصفات عند اصحاب العلم تتضمنها، وقد ذكرنا هذا في كتابنا الذي سميناه النشاء الدائم وليس غرضنا في هذا الكتاب في هذه الامهات السبعة المعبر عنها بالصفات، ولكن قصدنا الامهات التي لا بد لايجاد العالم منها كما اننا لا نحتاج في دلائل العقول من معرفة الحق سبحانه الا كونه موجوداً عالمياً مريداً قادراً حياً لا غير وما زاد على هذا فانما يقتضي التكليف في حق الرسول عليه السلام جعلنا نعرفه متكلماً، والتكليف جعلنا نعرفه سميعاً بصيراً، الى غير ذلك من الاسماء فالذي نحتاج اليه من معرفة الاسماء لوجود العالم وهي ارباب الاسماء وما عداها فسدت لها، كما ان بعض هذه الارباب سدنة لبعضها فامهات الاسماء الحى العالم المريد القادر الجواد المقسط، ثم قال فالحى رب الارباب والمربوبين وهو الامام، ويليه في المرتبة العالم المقسط ويلى العالم المريد ويلى المريد القائل ويلى القائل القادر ويلى القادر الجواد واخره المقسط فانه رب المراتب وهي آخرون نازل الوجود، وما بقى من الاسماء فتحت طاعته هو لاء الاسماء الاثمة الارباب، وكان سبب توجهه هو لاء الاسماء الى الاسم الله في ايجاد العالم بقتل الاسماء مع حقائقها ايضا،

بالجملة از كلام حضرت شيخ اكبر ظاهر شد كه اثبات اين مرتبه بنابر كمال ذات است كه ذات بمرتبه ثانيه كامل است، بلكه بنابر صدور عالم وخلق اشياء است و بهر عينه مذهب شيخ المجدد قال في المکتوب السادس والعشرين من المجلد الثالث حضرت ذات تعالی و تقدس، هر چند در حصول کمالات کافی است اما در تکوین و تخلیق اشياء از صفات زائد چهاره نبوده چه ذات تعالی در نهایت تنزه و تقدس است و در غایت عظمت و جلال و کبریا است و کمال غنا و اورا ثابت است و کمال بے مناسبتی است اورا با شياء "اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ" و بمقتضائے حکمت و بر وفق عادت در افاده و افاضه از مناسبت مستفید و مستفیض چاره نبوده و صفات اند که یک درجه تنزل فرموده ظلیت پیدا کرده اند و با شياء تناسب و توافق فی الجملة حاصل نموده اگر توسط صفات نبوده حصول شی از اشياء متصور نشود زیرا که اشياء را در سطوات اشعه انوار

حضرت ذات تعالیٰ و تقدس جز ہلاک و فنا و انحراف و انعدام نصیب نمیت بے فکر اند کہ اثبات صفات نمایند
و اثبات بذات بحت جل سلطانہ منسوب دارند صادر اول چه بود کہ بے پرده صفات در سبحات و جبر ذات
تعالیٰ مضحل و ناچیز نگردد انتہی۔

و قال الشيخ شمس الدين الفارسي في كتاب حقيقة التوحيد ان حضرة الاسماء اعلى الحضرات اتمها
واعلى هذه الحضرة هي امهات الاسماء الالهية التي هي الحياة والعلم والارادة والقدر
والقول والجود والاقتضا وما تحتها كالسدنة لهذه السبعة وهذه كالظلال والسدنة
للاسماء الذاتية التي هي للفايتح الاول وهي الحقائق الكلية التي ليس فوقها الا الحقيقة المطلقة
والهوية الكبرى وهي الاحدية جميع تلك الحقائق فكما ان ماتحتها ستملك في احديتها اطلاقها
كذلك هي مستهلكة في احديتها جميع الحقيقة انتهي۔

و قال القيصري في المقدمة والصفات ينقسم الى ما يليط التامة الكلية والى ما لا يكون
كذلك في الحيطه وان كانت هي ايضا محيطه اكثر الاشياء والاولى هي الامهات من الصفات
المسماة بالائمة السبعة وهي الحياة والعلم والارادة والقدر والسمع والبصر والكلام انتهي۔
و قال العارف الجامي في نقدا للنصوص و درين مرتبه اسما الى و حقائق كوني متميز مي شوند و
اصول اسماء الهى هفت است كه بانه سبعة معبر بشود و حى و عالم و مرید و قائل و قادر و جواد و مقسط استى۔
و فى اصطلاحات لكاشى ائمة الاسماء هي الاسماء السبعة الاول المسماة الالهية وهي الحى و العالم
و المرید و القادر و السميع و البصير و المتكلم و هي اصول لاسماء كلها و بعضهم لا ورد مكان
السمع و البصر و الجواد و المقسط و عندى انها على لاسماء الوجوبية الى آخر ما قال،

و این مرتبه را زیاده بحسب الحقیقة و التعقل اثبات می کنند زیرا که تعقل صحیح همان است که مطابق
واقع باشد نه آنکه از مخترعات و هم بود و این زیاده در تعقل نه آن زیاده در تعقل است که معتزله و
فلاسفه نیز بآن قائل اند که آن زیاده در تعقل مقتضی نفی صفات است و الصوفیة براء عن ذالك
قال العارف الجامي في اللوائح صفات غير ذات اند من حيث ما تفهمه العقول و قال في الدرر الفاخرة
و اما الصوفیة فنذهبوا الى ان صفاته سبحانه عين ذاتة بحسب الوجود و غیرها بحسب التعقل
قال الشيخ قومر ذهبوا الى نفی الصفات و ذوق الانبياء و الاولياء يشهد بخلافه و قومر ذهبوا

اشتبوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحجت

وقال بعضهم قدس الله اسرارهم من صهار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلاً مبتدعاً ومن صهار الى اثبات صفات مغايرة حق المغايرة فهو تنويع كفر مع كفر جاهل^{الجاهل} وقال المحقق صدر الدين القزوینی فی التبصرة ما نصه، وقوم نفى صفات می کنند و ذوق انبياء و اولياء بخلاف آن گواهی می دهد، وقوم اثبات صفات می کنند، ولیکن مغايرة للذات حق المغايرة ازین سخن کفر و شرک بحجت لازم می آید، وقوم ذات او را محل حوادث می گویند، تعالیٰ عما يقول الظالمون علواً کبیراً،

اما سادات طریقه و خزنة اسرار حقیقه که از مشکوة بنوة اقتباس نور کرده اند، تعلم حق و تعریف او بدیده اند و بدالسته اند که صفات حق از وجه عین ذات و از وجه غیر ذات چه جمله اسماء و اسما^{اسماء} معانی و اعتبارات است و نسب و اضافات و آن از ان وجه عین ذات است که انجام موجودی دیگر نیست مغایر ذات و از این غیر ذات است که مفهوماتش علی القطع مختلف است و کثرت اسمانه از اختلافات موجودات و تفایر معانی و اعتبارات می خیزد و اینها اسرار غامضه انتی -

بالجمله زیاده صفات را راجع باین مرتبه باید داشت، و اختلاف تعبیر را از اختلاف باید انداخت و اصل باین اختلاف آن است که شیخ اکبر این مراتب را تنزلات و تجلیات می گویند، و شیخ محمد دوازده اطلاق لفظ تنزل تجاشی می کنند و تیزر باید دانست که مذہب شیخ اکبر مرتبه ثانیه گشت و از مذہب حضرت شیخ محمد و مرتبه ثالثه لیکن حضرت شیخ محمد و این مرتبه ثالثه را بر دو مرتبه فرو می آرند و اینها را متخالفه الاحکام میدانند یک مرتبه قیام صفات بذات و دیگر مرتبه قیام بنفس خود، و نسبت مرتبه اولی بذات بسبب کمال اتحاد مثل قیام شی است بنفس خود مگر آنکه در صفات زیادت است دور مثال نه، و نسبت مرتبه ثانیه بذات نسبت مصنوع است بصانع که قیوم مصنوع است مگر آنکه صفات محمول اند بر ذات و مصنوع بر صانع محمول نیست و از اینجا است که گاهی صفات را موجود بذات واجب می گویند و گاهی بوجود ذرات بر ذات،

وقال فی المکتوب الخامس من المجلد الثاني، محمد و ما صفات واجبی جل سلطانہ که موجود اند و قیام

بذات دارند تعالی و تقدس و اعتبار دارند اعتبار اول آنکه فی حد ذاتها ثابت اند و اعتبار دوم آنکه قیام بذات دارند تعالی و تقدس باعتبار اول مناسبت بعالم دارند و مبادی تعیناً اند و باعتبار دوم از عالم مستغنی اند و هیچ وجهی بعالم علیاً ندارند و اینها در نظر کشفی باعتبار اول از ذات تعالی و تقدس منفک می نمایند و اثبات ذات تعالی و تقدس ماورای اینها نموده می آید باعتبار ثانی نه اینچنین اند و انفکاک متصور نه،

و اینها باعتبار اول حجاب ذات اند تعالی و تقدس و باعتبار ثانی احتجاب مرفوع است، در رنگ آنکه بیاضی قائم بجامه باشد حجاب جامه نیست، غایتی مافی الباب بیاض بهر دو اعتبار حصول نفسی و حصول قیامی حجاب ذات جامه نیست هر چند محسوس همان بیاض است اما حجابیت مرفوع است بخلاف صفات واجب تعالی و تقدس که باعتبار اول حجاب اند و باعتبار ثانی غیر حجاب، و فرقی در میان این دو اعتبار اند که خیال کنی، این فقیر با وجود جذب قوی و سرعت بر سافت باین این هر دو اعتبار را نزدیک به پانزده سال قطع کرده است انتهى.

و قال فی المکتوب لثالث عشر بعد المائة من الجلد الثالث، و تحقیق این محبت آنست که قیام صفات واجب جل سلطان بذات اقدس او تعالی نه در رنگ قیام عرض است بوجه کلا، بلکه تشبیه قیام مصنوع است بصانع قیوم مصنوع است هر چند آنجا است، و اینجا انصاف نه، بلکه آن قیام در رنگ قیام شیئی است بذات خود، اینقدر فرقی است که آنجا زیادتى ثابت است و اینجا زیادتى متصور نیست اما آن زیادتى بحد غیریت رسانیده است که لا غیره فرموده اند انتهى

پس این مرتبه را لجه متحقق گشت، و تحقیق این مرتبه بطور شیخ اکبر آنست که ایشان الهامات بسور القیر می کنند تجلیات الهی، قال القیصری فی المقدمة، و سبعة عبادۃ عن تجلیه فی علمه الخ و بصرة عبادة عن تجلیه الخ و کلامه عبادة عن التجلی الحاصل، و معنی تجلی ظهور شیئی است در مرتبه ثانیه یا ما بعد آن، پس آنجا ظاهری است و مرتبه ظهور که در رنگ مرآت است و آن مظهرست و مرتبه اجتماع این هر دو که در حقیقت تجلی است پس درین صورت ظاهرات است که موصوف بصفات است، و آن امر جمیع مرتبه اول است بسبب کمال اتحاد قیام بذات موصوف است، و چون حقیقت این اجتماع حصول ذات است علی وجه مخصوص لاجرم مثل قیام شیئی باشد بذات خود، مگر بآن وجه که گذشت و آن مظهر که خصوصیت مرتبه است، و گاهی از آن بخصوصیت موطن نیز تعبیر کنند و مرتبه ثانی است

قیام او بذات مثل قیام مصنوع است بصلح، مگر آنکه و سبب انتساب الی الذات محمول می شود
و مصنوع بر صلح محمول نیست،

و مرتبه خامسه که از مکاتیب حضرت شیخ مجدد ثابت می شود، مرتبه ظهور صفات است در حضرت وجود
بطریق ظلیت چنانچه در مکتوب عدد چهارم از جلد ثالث می فرمایند، و این حضرت وجود بطریق
ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیه و صفاتیّه است اجمالاً الی آخر ما قال،

و نزدیک حضرت شیخ اکبر این مرتبه اشاره است بعلم نفس کلیه نفسها و جمیع مافیها که مسمی است بانانیه کبری،
یا اشاره است بعلم نفس کلیه برهبا که مسمی است بتجلی اعظم و انانیه وسطی که امرا،

و مرتبه سادسه ظهور صفات است در حضرت علم، و حضرت شیخ مجدد در مکاتیب خود ازان تفصیل و تمیز
در کارخانه علم تعبیری فرمایند، قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی با وجود این تمیز بیحی و دوست
بے کیفی اسماء و صفات واجب جل سلطان در کارخانه علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و منعکس گشته اند.
و نزدیک شیخ اکبر این مرتبه مسمی است با اسماء باطنه زیرا که آن اسماء از جزئیات این امهات است
قال القیصری فی المقدمة، ومن الاسماء ما هی مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو و من تجلی له
الحق بالهویة الذاتیه من الاقطاب و الکمل قال تعالی عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ
اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَسُوْلٍ الیه و الیه اشار رسول الله صلی الله علیه و سلم فی
دعائهم بقوله اذا ستأثرت به فی علم غیبک و کما داخله تحت اسم الاول الباطن بوجیه
و هی مبدأ الاسماء التي هی مبدأ الاعمیان الثابتة کما سلبین ان شاء الله تعالی و لا تعلق لها
بالاکوان قال الشیخ فی الفتوحات المکیة و اما الاسماء الخارجة بین الخلق و النسب فلا یعلمها
الا هو و لا تعلق لها بالاکوان انتهى،

و مرتبه سابعه نزدیک حضرت شیخ مجدد ظهور صفات است در مظاهر مرتبه، قال فی المکتوب الاول من
الجلد الثانی مثلاً علم ممکن بر توّ است از علم واجب تعالی و تقدس و ظله است ازان که در مقابل خود
منعکس گشته است و قدرت ممکن نیز ظله است که در عجز که مقابل اوست منعکس شده است.

و این مرتبه نزدیک شیخ اکبر مسمی است بسیران امهات سبعه در جمیع کمالات، قال الشیخ الکبیر^(۱)

فی مفتاح الغیب، وهی ان الصفات کمال حیطتها تكون قدیمة فی القدیمر ومحدثة فی الحادث متجیزة
 فی التحیزات وغیر متجیزة فیما لا یتحیز الی آخر ما قال، وقد نقلنا من کلام الشیخ الاکبر قدس سره
 فی الباب السابع والخمسين وثلاثاً ثماناً من الفتوحات ما فیه کفاية فلیرجع الیه فی المسئلة الاولى،
 قال الصدر الشیرازی فی الاسفار فی فصل عقدة فی اثبات ان جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه
 وقد مر ایضاً اثبات الحیوة والشعور فی جمیع الموجودات، وهو العدة فی هذا الباب ولتفسیر
 للشیخ الرئيس تحقیقه ولا تحقیقه ولا لاحد لمن تاخر عنه الی یومنا هذا الا لاهل الکشف ^{الصوت}
 فانه لاح لهم یضرب من لوجودان وتقیع انوار الکتاب والسنة ان جمیع الاشياء حی ناطق
 ذاکر لله مسبح ساجد له کما نطق بالقرآن کقوله تعالی وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی
الْاَرْضِ وقوله وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا لَیْسَ بِحُجْدٍ وَلَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ لَسِجْهُمْ ونحن لجد لله
 عرفنا ذاک بالبرهان والایمان جمیعاً، انتهى -

وقال العارف الجامی فی آخر اللوائح بعد ما بین سرایة العلم فی بعض الموجودات وعلى هذا
 القیاس سرایة العلم فی سائر الموجودات بل سرایة جمیع الکلمات التابعة للوجود فی الوجود
 باسرها، رباعی هـ هستی بصفاته که در بودنهان دار و سرایان در همه اعیان جهان
 بر و صف ز منه که بود قابل آن بر قدر قبول عین گشته است عیان، انتهى
 وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار فی حلة الغلة والمعلول ثم انه بناء على قاعدة التوحید الذی
 نحن بصند تحقیقه ان شاء الله تعالی، یجب ان یکون جمیع الاشياء مرتبة من الشعور کما ان لكل
 منها مرتبة من الوجود والظهور، لان الواجب الوجود متصف بالحیوة والعلم والقدرۃ والارادة
 مستلزم لها بل هذه الصفات عینه تعالی وهو بذاته المتصفة بهما من جمیع الاشياء لانها ماضی
 ذات ومجله صفاته غایة الامر ان تلك الصفات فی الموجودات متفاوتة تظهراً وخفاه
 حسب تفاوت مراتبها قوة وضعفاً انتهى -

اینست وجه تطبیق دهنیت وزیادت صفات که اختلاف شیخین در آن مشهورست،
 اشکال اما اینجا اشکالے باقی است که تنبیه بر جواب آن از ضروریات است و داخل تطبیق
 اشکال ازین کلام آنچه واضح شد آنست که صفات در مرتبه عین ذات اند و در مرتبه غیر ذات و

و هر دو مرتبه نزدیک شخین ثابت است، پس اختلاف مذمبین در زیاده و عنینیت من جمیع الوجوه فی جمیع المراتب مرتفع شد، لیکن هنوز اختلافات بسیار فیما بین المذمبین باقی است که ارتفاع آن واضح نشده، از آنجمله اختلاف ایشان است در عنینیت و زیاده صفات بحسب لذات و الحقیقه، پس نزدیک شیخ اکبر چون مرتبه صفات از تنزلات ذات است لاجرم عین ذات باشد بحسب الحقیقه و حضرت مجدد از اصل منکر تنزلات اند پس مرتبه صفات نزدیک ایشان عین اصل نیست بحسب الحقیقه قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، ظل شخص راعین شخص نمیتوان گفت، لوجود التغایر بینهما فی الخارج لان الاثنين متغایران، و اگر کسی ظل را عین شخص بگوید بسبیل تسامح و تجویر خواهد بود که خارج از بحث است، انتهى.

و از آنجمله اختلاف ایشان است در عنینیت و علمیت صفات پس نزدیک حضرت مجدد موجودات خارجیه اند در رنگ ذات لاجرم از موجودات عنینیه باشند و نزدیک شیخ اکبر تمیز صفات در مرتبه و احدیت است، و آن از مراتب علمیه است، عنینیه

و از آنجمله است اختلاف ایشان در ترتیب صفات، پس اول صفات نزدیک حضرت مجدد ^{الهی} حیوة است، چنانچه در مکتوب هفتاد و سیوم از جلد ثالث می فرمایند پوشیده نماند که فوق شان العلم شان الحیوة است که علم تابع اوست، و او از ام جمیع صفات الی آخر ما قال، و این تصریح هر چند در مرتبه شیون اما مرتبه صفات را بحکم ظلمت بر آن قیاس توان کرد، و در مکتوب صدم از جلد ثالث و دویست و نود و چهارم از جلد اول باین معنی در صفات نیز تصریح نموده اند و نزدیک شیخ اکبر اول صفات صفة العلم است که ما هو المشهور من مذمبه و از آنجمله اختلاف ایشان در عدد صفات، پس عدد صفات نزدیک شیخ اکبر هفت است و نزدیک شیخ مجدد و هشت، فکیف التطبيق فی هذا الاختلاف جواب گوئیم حل این اختلافات اجمالاً آنست که فریقین متفق اند بر عنینیت صفات در یک مرتبه و تمیز آنها در مرتبه دیگر با وجود عدم الفکاک و تحقق آن در مرتبه بعد از مرتبه ذات و فوق از مرتبه خلق و مساوات آنها ذات را در کمال حیطة اما چون نظر فرقه وجودیه متعلق است بذات من حیث الاطلاق من غیر ملاحظه قید الاطلاق ایضاً پس جمیع مراتب ظهوری و پنهانی باین اعتبار عین ذات باشند و مسلوب الغیریه از آن و مرتبه اعلی الاغالی که مرتبه صفات است بالاولی عین و مسلوب

الغیرتہ باشد و چون نظر فرقه شود و بدیه متعلق است بذات من حیث تجرد و تعالیها من سائر المظاهر لاجرم مراتب مسافله را در نظر غیر مختص میدانند و مراتب عالیہ را کامل محیط و مساویۃ الاطلاق و ظلال او بے شیون ذاتیہ اند یعنی مراتب صفات لایعین و لا غیر می گویند اگر چه در کلام ہر یک از طائفین اعتبار ثانی نیز مذکور است لیکن اکثر اہتمام و اعتبا ایشان با حکام آن نیست کماستطاع علیہ ان شاء اللہ تعالی و یحییٰ فرقتین در تفسیر خارج و عین اختلاف نظر مختلف شدند لاجرم در وجود خارجی صفات اختلاف بہم رسید و یحییٰ در تقدیم و تاخیر و کمال سعة و محیط مختلف شدند لاجرم اختلاف در ترتیب صفات بہم و یحییٰ بعض صفات را کہ باضافات مشابہت تمام دارد و طائفہ از نظر انداختہ بسببہ راجع نمود و طائفہ نظر بظلیت اولیہ صفتہ ثامنہ شمرہ، لاجرم اختلاف در عدد صفات پیدا شد پس این اختلافات بہ سبب اختلاف انظار کشفیہ است، و در حقیقت اختلاف فی نیست،

حل تفصیل و چون این حل اجمال خاطر نشین شد در حل تفصیل شروع می رود پس اختلاف اول مبنی است بر عینیت ظاہر با مظهر و غیرت ظل باصل و این اختلاف در موضع خود انشاء اللہ تعالی از ہم می باشد و منقح می شود و چنانچہ ظاہر را با مظهر عینیت است کہ مزاحم غیرت نیست و ظل را باصل غیرت است کہ مصادم عینیت نے و اختلاف ثانی مبنی است بر اختلاف شان در تفسیر خارج،

و تحقیق مقام آنست کہ مراتب تحقق و ظروف وجود نزدیک حضرت شیخ مجد و چهار مرتبہ است اول مرتبہ علم واجب ثانی مرتبہ وہم و خیال ثالث مرتبہ نفس الامر و این دو مرتبہ را بطریق ظلیت خارج توان گفت اما مرتبہ علم واجب پس شواہد آن از کلام ایشان زیادہ بر آنست کہ حاجۃ بنقل را باشد و قد سبق ما فیہ کفایۃ فلیرجع الیہ و اما مراتب ثلثہ باقیہ پس در مکتوب صدم از جلد ثالث فی مرتبہ پس موجودات را سہ مرتبہ پیدا شد مرتبہ اولی وہم کہ نصیب اکثر افراد این نشاۃ است انبیاء علیہم الصلوٰۃ و التسلیات کہ ازین مرتبہ برآمده اند و یحییٰ ملائکہ کرام علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ و السلام کہ وجود شان مناسب وجود نشاۃ آخرہ است، و اقلہ از اولیاء کرام نیز یابین دولت مشرف گشتانند و از وہم بنفس الامر ملحق شدہ، مرتبہ دویم نفس امر است کہ صفات و افعال واجبہ جل سلطانہ انجا کائن است و ملائکہ کرام نیز در آن مرتبہ موجود داند و وجود نشاۃ آخر نیز در آن مرتبہ ثابت است و یحییٰ

انبیاء و اقله از اولیاء نیز بآن مرتبه رفته اند علیاً اتباعهم الصلوات، این قدر هست که صفات واجب جل شانہ در مرکز آن مقام است که اشرف اجزائے اوست و سایر موجودات در اطراف و اکناف آن مرکز علی حسب الاستعداد و مرتبہ سیوم خارج است و موجود و رائج بذات و صفات ثمانیہ واجب الوجود است تعالیٰ و تقدس اگر فرق است باعتبار مرکز وجودی که اشرف باقدس النسب است انتہی، و نزدیک حضرت شیخ اکبر نیز چارہ مرتبہ است اول مرتبہ علم واجب و ثانی مرتبہ وہم و طبیعہ کلام و ثالث مرتبہ نور و ازین دو مرتبہ تعبیر بخارج میکنند و جامع در میان دو مرتبہ میا و عما و نفس الرحمن و وجود علمی است و رابع مرتبہ ماله الحیطۃ الثامۃ و آن حقائق خارج اند از حضرت علم که حضرت البطون است و خارج که حضرت الظهور است و ساری اند در ظاهر و باطن پس لاجرم بحسب ذات خود و راه هر دو باشند اگر چه تمیز آنها در حضرت علم باشد کما یقال حقیقۃ الحق سبحانه صورۃ علمہ بنفسہ و از اجلائے بدیهیات است که علم را در مرتبہ علم بودن فقط معنی نیست که ظرفیۃ الشئی لنفسہ من جمیع الوجوہ مستحیل است پس معنی آنکه صفات در مرتبہ علم و واحدیت ثابت اند آنست که واحدیت مرتبہ ایست واقعی فوق مرتبہ الوجوہ المنبسط و در آن مرتبہ علم و غیر او ثابت اند، بالجمله شیخ مجدد مرتبہ ماله الحیطۃ را در خارج حقیقی می شمارند و صفات را موجودات خارجیتی نگارند و شیخ اکبر بحسب تمیز صفات از علم صفات را در مرتبہ واحدیت متمیز می دانند و چون خارج باصطلاح ایشان میا و نفس رحمانی است و آن از مرتبہ صفات که ماله الحیطۃ است پست تر است. لاجرم مرتبہ صفات را از موجودات خارجیہ نمیگویند پس این اختلاف راجع باصطلاح و تعبیر است مصرعہ خواب یک خواب است و باشد مختلف تعبیرها -

و آنچه در کلام شیخ اکبر و ایشان اتباع اللہ شده که صفات در حضرت علم ثابت اند پس تحقیق آنست که علم و اصطلاح ایشان بر وجهی اطلاق کرده می شود یکی از آنها صفة العلم و تحقق و حقائق اسکانیہ درین علم است نه نفس علم و اخوات او -
و دیگر بر منزل ذاتی که قبل از عالم وجود منبسط که نزدیکی ایشان حضرت العین است که مسمی است بحضرت العلم و نفس علم و اخوات او درین مرتبہ ثابت اند
و آنچه از کلام ایشان ظاهر می شود که صفات نسب و اضافات اند پس تحقیق آنست که حضرت شیخ

مجدد و در مرتبه ذات و مرتبه صفات بمرکزیت و محیطیت فرق می کنند فقط، و صفات و صفات را
نظر بمساوات ذات و بر اجمالاً تمامه در یک دائره می نمایند و می فرمایند که صفات در رنگ ذات
موجود اند و حضرت شیخ اکبر محیط راضل مرکز میدانند و سوائے مرکز همه را در مراتب تنزل می نمایند
پس لاجرم نسبت بمرتبه مرکزیت و اضافات می گویند اگر چه جمیع نسب و اضافات در تحقق نزدیک
ایشان هم برابر نیستند مآلی گوئیم که صفات من حیث هی غیر الذات بالاتفاق امور اعتباری اند و مصداق
کلمه هو الذات مغایر بمصداق کلمه متصف بصفات الکمال است و ذات در مرتبه التصفای این صفا
منشأیه انتراع این مفهومات ثمانیه متعدد نیست و این مرتبه موجود است بوجود نفس ذات پس زیادت
مصداق متصف بالعلم و غیره با وجود سلب غیریت من جمیع الوجوه متحقق علیها باشد و نیز باید دانست
که شیخین در تفسیر موجود حقیقی اختلاف دارند پس موجود حقیقی نزدیک شیخ اکبر آنست که عین مرکز
تحقق موجود بنفسه باشد خواه بطریق اصالة مثل ذات بحت و خواه بطریق ظلیت مثل وجود منبسط و این
قدر نزدیک حضرت مجدد نیز مسلم است، اما شیخ اکبر ماسوائے مرتبه مرکز را که موجود باشد بغیر خود
چون وجودش نظر بعینیت معدوم فی نفسه دانند و نه چنانچه جمیع اشیا در اصل این عدم مشترک اند اما
در مراتب آن اختلاف دارند و همین اعتبار موجودات خارجی را موهوم و مخیل گویند و شیخ مجدد و حقیقی
را که کامل الحیطه و قاهر بر سایر مظاهر باشند نیز در رنگ مرکز موجود حقیقی دانند پس موجود حقیقی نزدیک
ایشان آنست که متحقق باشد بنفس مرتبه خود و در ظرفی اعلا از خارج ظلی و علم خواه موجود باشد به
نفس خود و مثل ذات یا بغیر مثل صفات، و خواه متبوع باشد یا تابع خواه بر مرکز این مرتبه باشد خواه
بر محیط، بالجملة بعد از تامل درین تحقیقات جمیع تعیرات شیخین از علیه و عینیه صفات و وجود حقیقی آنها
و عدم آنها و کونها من النسب و الاضافات و کونها امور اعتباریه با هم اشتی پیدا کرده و الله اعلم -
و حل اختلاف ثالث آنست که اول صفات نزدیک شیخ اکبر نیز حیوة است قال فی الفتوحات فی
الباب الرابع، قال رب الارباب والمراد بین و هو الامار و یلیه فی المرتبة العالم و قال
الشیخ علی المہاشمی فی شرح الفصوص فی شرح قول الشیخ الکبیر و اول التعیينات المتعلقة
النسبة العامة و اما قال المتعلقة لان اول التعیينات الواقعة نسبتا للحیوة لانها شرط

العلم لكنها لا يعقل الا بعد تعقل العلم انتهى،

وما يتانس به لذلك اطراد تقديم الحياة في الذكر في جميع تصانيفهم كما يظهر لـ
تتبع الفتوحات ومفتاح الغيب والنصوص ونقد النصوص وكتاب حقيقة

التوحيد والمقدمة للقيصر

واما آنچه مشهور است ان تقديم علم ليس ان استنباط كاشي است في اصطلاح الكاشي جل
الحي امام الائمة لتقدمه على العالم بالذات لان الحياة شرط العلم والشرط متقدم
على الشرط طبعاً، وعندى ان العالم بهذا الكاشي لان الامامة امر نسبي يقتضى ماوما
وكون الاشرف من الماموم، ولتقتضى العلم الذي قام به معلوماً والحياة لا يقتضى غير الحى
فصوعين الذات غير مقتضية للنسبة

واما كون العلم اشرف منها فظاهر، ولهذا قالوا ان العالم هو اول ما يتعين به
الذات دون الحى لانه في كونه غير مقتضى للنسبة كالوجود والواجب ولا يلزم من التقدم
بالطبع الامامة الا ترى ان المزاج المعتدل للبدن شرط الحياة ولا شك ان الحياة متقدمة
عليه بالشرف انتهى كلامه،

واگر بعض كلام شيخ اکبر هم دلالت کند بر اوليته علم پس از انجمت خواهد بود که اول مراتب تنزل
مرتبه ايت که در آن مرتبه سائر اشياء متحقق باشند بوجه، و اين قسم مرتبه مرتبه علم است که اجمع
صفات است و ذات را در آن مرتبه تعين علمي حاصل است بخلاف حيوته، قال العارف الجاني
في حاشية نقد النصوص بعدما نقل كلام الكاشي المنقول سابقاً ولا يخفى عليك انه متى جعل
العالم امام الائمة يكون امامته بالنسبة الى سائر الاسماء لا بالنسبة الى العلوم فكذا
امامت الحى انما يكون بالنسبة اليها فلا يقدح في امامته عدم اقتضاء صفة الحياة غير الحى
فلولا كفاية في اولوية العالم بالامامة يكون التقدم بالشرف النسب لها من التقدم
بالطبع لكان اولي انتهى.

و اين مرتبه علم را نزد يك حضرت شيخ محمد دزير مسلم است چنانچه در مکتوب صد و چهاردهم از
جلد ثالث في فرايند و اين صفت يعنى علم جامع جميع صفات است، و صفة القدرة والارادة

غیر ہا با وجود استقلال کو تبا اجزائے اویند زیرالہ این صفت را بحضرت ذات تعالیٰ و تقدس
نوعی از اتحاد است کہ اتحاد است کہ غیر اورانیت چہ در صورت علم حضوری اتحاد علم و عالم
معلوم است و قدرت ہرگز بقادر و مقدر متجدد نگشتہ است، و در ارادہ کہ تخصیص احد المقدورین
ست نیز این اتحاد کا تن نیست و علیٰ ہذا القیاس انتہی،

و در مکتوب صدم می فرمایند کہ علم نفس عالم و نفس معلوم میتواند بود چنانچہ در علم حضوری کائن
است بخلاف صفات دیگر کہ این خاصہ ندارد، نتوان گفت کہ قدرت عین قادر و عین مقدر
است و ارادہ عین مرید و عین مراد است، ثم قال و ایضا علم را حُسنِ ہست ذاتی کہ غیر اورا از
صفات این حسن ثابت نیست، لہذا بر علم این فقیر محبوب ترین صفات واجبی جل شانہ نزد حق تعالی
صفة العلم است انتہی،

و در مکتوب ہفاد و نهم از ان جلد می فرمایند ارے اعتبار علم جامع ترین سائر اعتبارات ذات
است و آنقدر شمول کمالات ذات کہ دروے است در ہیچ اعتبارے نیست انتہی،
اما از انجہمت خواهد بود کہ علم را بعد اسقاط سائر صفات و شیون مسائے است و این مرتبت
صفة العلم را نزدیک حضرت شیخ محمد دینر مسلم است چنانچہ در مکتوب ہفاد و ششم از ان جلد میفرماید
اما علم را در مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس بعد از سقوط اعتبار صفات و شیون مسائے
است بکنجائش کہ حیوۃ را نہ و سائر صفات و شیون خود چہ رسد انتہی۔

و جل اختلاف را بع آنست کہ صفات ہر چند نزدیک شیخ اکبر ہفت اند اما ایشان را در تعیین
آن اختلاف است قال الفارسی فی حقیقۃ التوحید، ہی مہات الاسماء الالہیۃ الی ہی حیوۃ
والعلم والارادۃ والقدرة والقول والوجود والاتسا ط انتہی۔ و ہکذا عین الشیخ الاکبر
فی الفترحات کما مر نقلہ۔

قال القیصری فی المقدمة ہی الحیوۃ والعلم والارادۃ والقدرة والسمع والبصر والكلام
یس باعتبار جمع القولین النطبان مذہبین حاصل می شود زیرا کہ جواد و مقسط اشارہ است بکون
و کاشی باین دقیقه متنبہ شدہ حیث قال فی الاصطلاحات، و بعضہم اور در مکان السمع والبصیر والجواد
و المقسط و عندی انہما من اسما الریویۃ لاحتیاج الجواد و العمل الی العلم والارادۃ والقدرة

لتوفقهما علی^۱ اقلیۃ استعدا المحل الذی یفیض علیہ الجواد الفیض بالقسط وعلی سماع
 دیعاء السائل بلسان الاستعداد وعلی اجابۃ دعائه بکلمۃ کن علی الوجه الذی یفیضہ استعداد
 السائل من الاعیان الثابتۃ فیہما کالموجد والخالق والرازق^۲ الی من اسماء الربوبیۃ انتہی
 وایضاً خود حضرت مجدد در مکتوب سیوم از جلد ثانی می فرماید کہ صفت التکوین باضافات مشابہت
 قویہ دارد پس اگر آنرا از جملہ اصناف شمرده شود چندان بعید نباشد، ہذا ما تیسر لسانی بہ بحث
 الصفات بعون اللہ تعالیٰ و توفیقہ و فیہ کفایت لمن کان لہ قلب او القی السمع و هو شہید
 قولہ و در حضرت علم وے سبحانہ باہمین امتیاز حاضر اند،

اقول ہذا خطا عظیم تمیز صفات در خارج دیگر است و در علم دیگر پس حمل یکے بر دیگرے جز از
 بے تمیزان نمی آید قال الشیخ المجدد فی المکتوب الاول من الجملۃ الثانی باوجود این تمیز بے چونی وسعت
 بے کیفی اسماء و صفات واجبی جل سلطانہ در خانہ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند انتہی،
 قولہ همچنین اعدام مقابلہ آنہا نیز ہمچوں عدم العلم و عدم القدرۃ کہ معبر بحسب
 و عجز است و غیر ہا در ہماں حضرت علم متفق اند،

اقول بودن حسل عدم علم و عجز عدم قدرت و امثال ذالک و همچنین حضور ہر دو مفہوم
 متقابل در علم بعد اعتقاد و شمول علم واجبی جمیع مفہومات را محتاج بتطبیق نیست، و خلاف ہیچ یک
 از اہل عقل و کشف در ان متصور نہ،

قولہ و مریائے انوار اسماء و صفات متقابلہ خود ہا و مجالی ظہور عکوس تجلیات آنہا شدہ اند
 اقول تحقیق مذہب حضرت شیخ مجدد درین مقام آنست کہ عدم مرآۃ وجود است بآن
 معنی کہ کمالات وجود بسبب عدم ظاہری شود زیرا کہ عدم در طبیعت خود نفی است پس از
 اقتضائ کمالات و استیفائے مقتضیات معرا است، خیریت کہ منشاء آن استیفائے حقیقت است
 مقتضیات خود را، از و بالکلیہ مفقود است، و چون سائر کمالات از و سلوب باشند لا جرم
 نقیض او را کہ وجود است و منشاء اقتضیائے احکام و سبب ترتب آثار است ثابت باشند
 پس بر نقیض و شرارت کہ در مرتبہ عدم ثابت بود، در مرتبہ وجوب سلوب باشند، و ہر کمال

وخیرتی که در مرتبه عدم ملوب بود در مرتبه وجود ثابت باشد قال المجد فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائین من الجلد الاول.

سوال معنی مرتبت عدم چیست، و عدم را که لاشئ محض است بکدام وجه اعتبار مرآة وجود گفته اند، جواب عدم باعتبار خارج لاشئ محض هست، اما در علم امتیاز جد پدید آمده است بلکه وجود علی نیز حاصل نموده نزد مشتبان وجود و هستی، و او را مرآة وجود بان اعتبار گفته اند که در مرتبه عدم هر چه از نقص و شرارت که ثابت شود از وجود که نقیض اوست لاجرم ملوب خواهد بود، هر کالے که در مرتبه عدم ملوب گردد در حضرت وجود مثبت خواهد بود پس ناچار عدم سبب ظهور کمالات وجودی گشت و لا معنی للمراتبة الا بها فانهم انتهی.

و ایضا اینجا دو مرتبه است، مرتبه اولی وجود کمالات در کامل، و مرتبه ثانیه ظهور کمالات منفک عن مرتبة الکمال و چون در بیان شی و مقابل او واسطه نمی باشد اذ لا واسطة بین النقیضین لاجرم ثبوت این مرتبه ثانیه در مرتبه مقابل او خواهد بود و هو معنی المرآة فان مرآة الشئ ما یقابله حساً او وضعاً او عقلاً كما صرح بذلك فی مکاتیبه و قال فی المکتوب المذكور عدده، و معلوم است که ظهور شی بر وجه اتم در مقابل حقیقی آن شی. صورت بند و و بصد با تبین الاشیاء پس ناچار ظهور وجود صرف بر وجه اتم در مرآة عدم صرف حاصل گردد و انتی و اینجا معلوم شد که ظهور شی در مراتب نزدیک حضرت ایشان مشروط هست بآنکه شی را مقابل باشد و بآنکه این مراتب منفک باشند از مرتبه کامل این است بیان مذهب حضرت مجدد درین مقام، حال آن دو مقدمه است مقدمه اولی دخول عدم در حقائق امکانیه و مقدمه ثانیه مراتبة آن اعدام کمالات وجودیه را، و این هر دو مقدمه نزدیک شیخ اکبر نیز مسلم است کما سیاقی عنقریب انشاء الله تعالی و در بیان مذمبین همین قدر فرق است که مشهور از مذهب حضرت شیخ مجتبی تغییر است و از مذهب شیخ اکبر تغییر دیگر مع وجود هذا التبعیر ایضاً فی کلامه و کلامه اتباعه و لا مشاحته فی التعبیرات قال العارف الجامی فی نقد النصوص اگر وجود حق را سبحانه و تعالی مرآة اعتبار کنی ظاهر در رے احکام و آثار اعیان است نه اعیان بذواتها فانها ما شتمت و ائحة الوجود و نه وجود من حیث هو کما هو نشان المرآة و اگر اعیان را مرآة اعتبار کنی ظاهر در رے اسماء و صفات و شیون و تجلیات

ونحو واست باوجود متعين بحسب هذه الامور ونه وجود من حيث هو وانه ايمان كما عرفت
من شان المرأة انتهى.

وقال الشيخ الاكبر في الباب الثاني والتسعين بعد المائتين من الفتوحات نور الشمس اذا تجلى
في التبدر يعطى من الحكم ما لا يعطيه من الحكم بغير البدرك ولا شك في ذلك كذا لك
الاقتدار الالهي اذا تجلى في العبد فظهر الافعال عن الخلق فهو وان كان بالاقتدار الالهي
لكن يختلف الحكم لانه بواسطة هذا الجلي الذي كان مثل المرأة لتجليه وكما تعلم عقلاً ان
القمر في نفس ليس فيه من نور الشمس شيئاً وان الشمس ما انتقلت اليه بذاتها وانما
كان لها مجلى كذا لك العبد ليس فيه من خالق شيئاً ولا هل فيه وانما هو مجلى لخاصة
ومظهر له انتهى.

وقال في الباب ثامن والحسين وخمس مائة في حضرة البديع وهذا يدل على ان العالم
ما هو عين الحق وانما ما ظهر في الوجود الحق اذ لو كان عين الحق ماصح كونه ببيعاً كما يحدث
صورة المرئي في المرأة بنظر الناظر فيها وهو في ذلك النظر كانا بديعاً مع كونه
لا تعمل له في انشائها ولا يدري ما يحدث فيها، ولكن بمجرد النظر في المرأة ظهرت صورة
هذا اعطاء الحال فما لك في ذلك من العمل الا قصدك النظر ان تقول له كن وهو بمنزلة
النظر فيكون وهو بمنزلة الصورة التي تدركها في المرأة عند نظرك في آثار ان تلك الصورة
ما هي عينك بحكم صفة المرأة منها من الصغر والكبر والطول والعرض، واحكم بصورة
المرأة فما هو عينك ولا عين ما ظهر من ليست انت من الموجودات الموازية لنظرك في المرأة
ولا تلك الصورة غيرك لما لك فيها من الحكم فانك لا تشك انك عرفت وجهك ورأيت
كل ما في وجهك فظهر لك بنظرك في المرأة من حيث عين ذلك لا من حيث ماطر وعليه
من صفت المرأة فما هو المرئي غيرك ولا عينك كذا لك الامر في وجود العالم والحق اي
شيء جعلت مرأة اعني حضرة الايمان الثابتة او وجود الحق فاما ان تكون بصورة المظاهر
او يكون الوجود الحق موعين للمرأة فتعني الايمان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه
فتعني صورتها في تلك المرأة ويترأى بعضها البعض ولا ترى ما ترى من حيث ما هي.

المراة عليه وانما ترى ما ترى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان كما لا يشك
الناظر وجهه في المرأة ان وجهه رأي وبها للمرأة في ذلك من الحكم يعلم ان وجهه مادائي
فهكذا الامر فالنسب بعد ذلك ما شئت كيف شئت انتهى -

قوله وازشدة امتزاج در میان آن اعدام که بجائے مواد قابل اند و در میان این عکوس که مانند
صور حاله در ماده اند و در حضرت علم حقائق مخلوطه چنانچه شدند

اقول باید دانست که عدم نزدیک شیخ اکبر و حقائق ممکنه داخل است و ایشان ممکنات را گاهی
عین عدم می گویند قال فی الباب الحادی والثلاثین من الفتوحات و لهما کان السكون عدم
الحركة والغدراصلهما الى آخر ما قال - وقال فی کتاب الازلیة بعد ما بین ان العالم سیستفید
الوجود من الواجب وان العالم عدم والععدم عین للعدو لا ان العدم لم یزاد على العدم
و گاهی می گویند که عدم مرآة حقائق اسماء و صفات است قال المحقق الدوائی فی شرح رباعیات

هستی هستی که در نیست کند جلوه مدام زان هستی نیستی است عالم نظام

اشیاء هست در او محو و باو موجود اند آن یک صفت جلال این یک اکرام

حق سبحانه و تعالی بذات خود موجود است چنانچه مشروط و جا گذشت و ظهور آن در مرآة اعیان ممکنات
است که معدوم اند همچنان بر صرافت عدم باقی اند چنانچه آب در زمانه که لون ظرف در و ظاهر است
همچنان بر نیزگی خود باقی است چه لونه که در روی نماید لون غیر است نه لون اذ و عالم عبارت است
از ان اعیان که بواسطه فیض تجلی حق تبارک و تعالی دارند پس نظام عالم بواسطه ان هستی نیستی است ثم قال
بعد کلام تمثیل اثبتیه بالکلی از لون خالی نباشد لون بی نماید ازین جهت مجلی و منظر وجود حق تعالی
جز ممکنات که معدوم اند فی حد ذاتها نتوان بود چه منظر و در ذات خود از صفات که منظر است
خالی نباشد اظهار صفات غیر از و نیاید و منظریت را شاید چه ظهور صفات او تابع ظهور صفات
غیر گردد چنانچه در امثال آب و آئینه روشن است و درین رباعی که بعد می آید اشارت
بدانست فی توضیح ذالک ه

گویم سخن نه در خور خاطر تست مرآة وجود او منظر عدم است

چون آئینه از لون ندارد در رنگی زین روست نمایند بر رنگ که هست - انتهى

چون از کلام ایشان معلوم شد که عالم در پیش ایشان عدم است جمیع تصریحات ایشان را که عالم مرایه است اسماء و صفات حق است، محمول بر همین باید داشت و همچنین آن تعبیر دیگر را که عالم شیون واجب است که آن شیون ظلال و تقیدات حضرت وجود مطلق اند و در مرتبه علم ظلال باطن الوجود و در مرتبه خارج ظلال ظاهر الوجود بر همین تعبیر فرو باید آورد و همچنین آن تعبیر دیگر را که عالم و حقائق ممکنات عبارت است از شیون حضرت وجود مفید نیست عدمیه نیز بر همین تعبیر حمل باید نمود، قال النبی الفضل الدینی فوجود الکثرة فی الاسماء و هی النسب و هی امور عدمیه انتهی. و قال العارف الجامی فی نقد النصوص، و من عرف البحر عرف انها امواج و الامواج لا تحقق لها بانفسها بل بانها اعدام ظهرت بالوجود، فلیس عنده الا الحق سبحانه و ما سواه عدمه متخیل انه موجود فوجوده خیال محض و المتحقق هو الحق لا غیر ذلک قال الجنید قدس سره الان کما کان عند سماع حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم کان الله و لم یکن معه شیء انتهی -

و این اختلاف تعبیرات در کلام حضرت شیخ محمد نیز واقع است پس ایشان گاهی از عالم تعبیر می کنند بظلال صفات در مریات اعدام و گاهی تعبیر می کنند باعدای که در او ظلال صفات منعکس گشته، و گاهی با مرتزج از ظل صفت واجب و عدم که ایضاً عنده مکاتیب -

و نیز باید دانست که حضرت شیخ محمد مرتزجات اعدام را بر دو مرتبه قرار داده اند مرتبه اولی آنچه عدم را در وحکم همت و آنرا از موجودات فی مرتبه الوهم و الخیال میدانند و مرتبه ثانیه آنچه عدم را در وحکم نیست و آنرا از موجودات نفس الامر می شمارند که سابق نقله من مکاتیب -

و شیخ اکبر درین تقسیم نیز با ایشان متفق اند و حقائق امکانی را بر دو مرتبه قرار میدهند مرتبه اولی موجودات نوریه و مرتبه ثانیه موجودات ظلمانی قال فی الفتوحات بعد ما بین انصباع العلو بالنور و انخلاق الملائکة المہینین و غیرهم من ثمر اوجد سبحانه الظلمة المحضه التي هی فی مقابله هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق فعند ما اوجدها افاض علیها النور افاضه ذاتیه لتساعده الطبیعة فلا مر شعثها ذلک النور فظلم الجسم للمعبر عنه بالعرش الی اخره قال این ست تطبیق فیما بین الشیخین درین مقام ،

و اما آنکه اعدام بمنزله هیولی اند و ظلال بمنزله صور پس بیانش آنست که شان هیولی محلیه و عدم تحصیل است بدون صور و همینست نسبت عدم با ظلال زیرا که عدم مرآة ظل است و تحصیل مگر لفظ لان فی ذاته ابهام محض و نفی صرف و شان صور حالیة است و مبدأ تحصیل بودن مر هیولی را و همینست نسبت ظلال با عدم زیرا که ظلال حال اند و مرایات اعدام حلول ابل کیفاء و منترج اند با آنها و متلون تحصیل اند آن اعدام را و مشابهت دیگر آن است که شان صورت ظهور و محسوسه است و شان هیولی انظار و استعاره و همچنین ظاهر بر موجودات عالم ظلال است و مخفی و مستتر اعدام و شیخ اکبر را بر خنچه در ادائے این مقصود تعبیرات مختلفه است، اما این عبارت نیز از ان جمله است که ما سیتضح ذالک فی التکلمه.

قوله و قادر مختار هرگاه خواست که مخلوق را موجود گرداند بر تو س از ظاهر وجود و بر مخلوط از ان مخلوطها انداخته در خارج که ظل آن خارج حقیقی است که سوطن وجود و خارجی اوست بجا زبانه از شیونات متکثره خود مقید ساخته مظهر آثار خارجیہ گردانید.

اقول تقریر صاحب رساله درین مقامات همسر المختل واقع شده و ما درین مقام بعض از وجوه اختلال را عبقری للنظار فی هذه الرسالة واضح می سازیم، اما این تطبیق این مطلب باند به شیخ اکبر؟ پس از ان فراغت یافتیم زیرا که در مسئله اولی تحقیق خارج ظل و کیفیت انصاف مایهات ممکنه بوجود بر طور شیخین مع الطباق المذمومین تفصیل مستوفی مذکور شده و من شاء فلیتذکر.

وجه اول آنکه بر تو س از ظاهر وجود و انداختن و بشان از شیون متکثره خود مقید ساختن خلاف اصطلاح ایشان است زیرا که ایشان وجود را بر حضرت حق اطلاق نمی کنند و ظاهر وجود مد بطن وجود هرگز در اصطلاحات خود مذکور نمی کنند اگر چه وجود ممکن را وجود ظل و بر تو وجود حقیقی میگویند و همچنین لفظ شیون وجود هرگز اصطلاح ایشان مستعمل نیست، ارس وجودات ممکنات را ظلال وجود حقیقی میدانند.

وجه ثانی آنکه این معنی خلاف مذہب حضرت شیخ مجتهد است زیرا که در صور علمیه که حقائق ممکنات است ظل منت وجود هرگز نزدیک ایشان معبر نیست و حقائق ممکنات نزدیک ایشان عدوات مقابله اسماء و صفات است که مرایات آن اسماء و صفات واقع شده اند و تمیز علی و صور علمیه را مقدم بر وجود میدانند و آنها را موجود بوجود دنی گویند پس اقران وجود را در اینجا نزدیک ایشان معنی نیست و منشأ

غلط صاحب رساله درین باب آنست که حضرت ایشان در مکاتیب خود از آن اسامی و صفات
 بکمالات و وجودیه تعبیر فرموده اند و ظلال آن اسامی و صفات را ظلال کمالات و وجودیه نام کرده
 این عزیز نسبت تصور در کمالات و وجودیه و شیون وجود و فرقی نکرده اول را بر ثانی حمل نموده و وقع
 فیما وقع، اینجا عبارت حضرت ایشان را از مکتوب دولیت و سی و چهارم من الجدل الاول مطالعه بایند نمود
 تا اختلال تقریر صاحب رساله کاشمش فی رابعة النهار ظاهر گردد و قال پس هر کمال ازین کمالات وجودیه
 و هر نقیض ازین نقائص عدمیه که مقابل اوست در خانه علم منعکس گشته است و صور علمیه بایک دیگر
 منزه پیدا کرده است و آن عداوت که عبارت از شرور و نقائص اند با آن کمالات منعکسه که در مرتبه
 حضرت علم تفصیل علمی یافته اند ماهیات ممکنات اند غایه بانی الباب آن عداوت در رنگ اصول
 و مواد آن ماهیات اند و آن کمالات همچون صور حاله در آن پس اعیان ثابته نزد این فقیر عبارت
 ازین عداوت و از آن کمالات است که بایکدیگر مترج گشته اند، قادر مختار جل سلطان این ماهیات
 عدمیه را با لوازم اینها و کمالات ظلال وجودیه که در اینها در حضرت علم منعکس گشته اند و ماهیات
 ممکنات نام یافته هرگاه خواست بآن وجود ظلی منصبع گردد و انیده موجودات خارجیه ساخت و مبداء
 آثار خارجیه گردانیده -

باید دانست که منصبع ساختن صور علمیه را که عبارت از اعیان ثابته ممکنات اند و ماهیات نه بآن معنی
 است که صور علمیه از خانه علم برآمده وجود خارجی پیدا می کنند که آن محال است و مستلزم حمل تعالی عن
 ذلک علواً کبیراً، بلکه بآن معنی است که ممکنات در خارج بر طبق آن صور علمیه وجودی پیدا کرده
 اند و در وجود علمی و وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل کرده در رنگ آنکه آستانه نجار
 در دهن صورت سریه تصور نموده و در خارج اختراع آن نماید در صورت آن صورت ذنبیه
 سریه که در معنی مهیته آن سریه است از خانه علم آن نجار برآمده است بلکه در خارج آن سریه وجود
 بر طبق آن صورت ذنبیه پیدا کرده است فافهم انتهى -

وجه ثالث آنکه این معنی فی نفسه غیر مربوط است زیرا که موجود در خارج بر طبق حضرت العلم
 حقائق جزئیة ممکنات است و چون شیون وجود در حقائق ممکنات در موطن خارج داخل شد

در حضرت العلم نیز داخل باشد، لما من تطابق الوطنین فی کلامہ، و این بعینہ مذہب شیخ اکبر است که حقائق افراد عالم شیون حضرت وجود اند، چه در علم چه در خارج و فرقی در میان مذہبن هیچ وجه ندارد، البتہ آنکہ این شیون وجود بعض مفہومات عدیمہ مشترک اند و بیج تصریح از شیخ اکبر مخالف این یافته نمی شود و نیز لازم آید کہ حقائق ممکنات خاصہ جزئیہ ظلال صفات ثانیہ باشد، بلکہ عبارت باشد از شیون وجود مقید بہ نسبت عدیمہ اینجا غور باید کرد کہ این تقریر از مذہب حضرت شیخ مجدی چه قدر دور افتاده است و جہر رابع آنکہ از کلام صاحب رسالت قیادری شود کہ حقائق ممکنات عبارت اند از اعدام کہ مجالی و مریاتے عکوس اسما و صفات واقع شدہ اند پس بہر حقیقتہ از ان حقائق مجلی و مرآة یک صفتہ است از صفات واجبہ جل شانہ چنانچہ در تقریر توزیع و تقسیم بآن تصریح نموده و این ہمہ مناقض تحقیق خودشن ہست کہ در جواب سوال ثانی مذکور خواهد کرد کہ جمیع ممکنات ظلال جمیع صفات اند کہ ظہور بعض صفات در بعض ممکنات مفقود شود پس توزیع و تقسیم کہ اختراع کرده است معنی ندارد و نتیجہ این درین کلام آنچه مشعر بآن مطلب است سراسر مختل،

قولہ پس نزدیک حضرت ایشان امر مشترک در تمام کائنات و حقیقتہ الحقائق اینہما ہمان مخلوط ہائے ثانیہ اند اما بر سبیل توزیع و تقسیم باین طریق کہ در طائفہ از اجزائے عالم مثلاً مشترک مخلوط است کہ متمیز شود است از ظل صفتہ علم و عدسے کہ مقابل او است، و قس علی ہذا و امور غیر مشترکہ کہ در آنہا ہست و مختصہ ہر یک از اینہما ہماں پر تو ہائے خاصہ حضرت وجود است مقید بشیون مختلفہ کہ مقتضی ہست آثار و احکام خاصہ ہر یک را۔

اقول خاصہ توزیع و تقسیم نیست بلکہ حقیقتہ الحقائق ممکنات نزد حضرت ایشان ظل صفتہ واجب و عدم مقابل اوست لیکن چون صفت واجب تقسیم ادنی منقسم می شود بسوئے اقسام ثانیہ و ہر قسمی را ظل مست و نتیجہ این اعدام نیز بحکم مقابلہ منقسم اند باین اقسام در کلام ایشان لفظ ظلال و اعدام بصیغہ جمع متعل گشتہ ہذا،

(تحقیق مقام) و تحقیق این مقام آنست کہ اینجا اشکالے ہست زیرا کہ حقائق ممکنات بلا تفاق بین الوجودیہ و الشہودیہ صور علیہ حضرت حق است اما چون آن صور علمیہ نزدیک وجودیہ صور شیون و کمالات ذات است پس بکثر و تعدد در ممکنات واقع است بطور ایشان بیج باکے ندارد

و نزدیک حضرت شیخ مجدد حقائق ممکنات اعدام و ظلال صفات است و صفات ہشت است پس اعدام مقابلہ آنها نیز ہشت باشند و لازم آید کہ در عالم ہنگی و تمامی ہشت حقیقت باشند و بس و صاحب رسالہ متصدی جواب این اشکال باین وجہ گشتہ است کہ متمزجات ثمانیہ حقائق کلیہ شکر کہ اند و این کثرت واقع در عالم بسبب کثرہ شیون وجود است پس متمزجات ثمانیہ بمنزلہ اجناس عالیہ باشند و شیون وجود بجائے فصول و تخصصات،

توضیح این اجمال آنکہ صاحب رسالہ اعدام ثمانیہ را بجائے ہشت ہیولی قرار دادہ و ظلال ثمانیہ بجائے صور نوعیہ مختلفہ نہادہ کہ ہر صورتی در ہیولی علیحدہ حلول کردہ است و وجود را بمنزلہ صورتہ جسمیہ مقرر کردہ کہ طبیعتہ ست واحدہ نوعیہ و ساری است در ہیولیات مختلفہ و شیون وجود را مثل افراد صورتہ جسمیہ فمیدہ اینقدر فرق است کہ نزدیک حکما مقوم ہیولی افراد صورتہ جسمیہ اند و مقوم اعدام در حقائق ممکنات ظلال صفات اند کہ بجائے صور نوعیہ اند ہذا نتیجہ کلامہ بالامریذ علیہ،

لیکن این جواب سر اسر فاسد است زیرا کہ شیون وجود را در مہیات نزدیک حضرت مجدد ہیج و جہ مغل نیست و امور غیر مشترکہ کہ در حقائق ممکنات یافتہ می شوند پس در مرتبہ اشتراک و اختصاص غیر از ظلال صفات واجبی و اعدام مقابلہ آنها ہیچ چیز نیست چنانچہ در مکتوب ششم از جلد ثالث می فرمایند ازین تحقیق معلوم گشت کہ حقائق اشیاء اعدام اند کہ کمالات مرتبہ وجود و تعالت و تقدست و رأیہا منعکس گشتہ است و لہذا بایجاد خداوندی جل سلطانہ تحقق و ثبوت و ہی پیدا کردہ اند و در مرتبہ جس و ہم استقرار و استمرار حاصل نمودہ گو یا فطرت اشیاء آن اعدام اند و انعکاس کمالات در رأیہا در رنگ دست و پائے آن اعدام اند و قوی و جوارح آنها انتہی۔

و قال قبل ذالک، بیانش آنست کہ حضرت حق تعالی چون خواست کہ کمالات ذاتی و صفاتی واسلہ خود را ظاہر سازد و در مجالی و مرا بہ اشیاء جلودہ و ہر کمالے را در مراتب عدم نقیض آن کمال کہ مقابل اوست و باضافت از سائر اعدام متمیزست از برایے مراتبیتہ آن کمال تعین فرمودہ چہ مرآۂ شئی مقابل اوست و بسبب ظہور آن شئی و بضد جاتبتین الاشیاء و آن اعدام را کہ قابل مراتبیتہ آن کمالات را در رأیہا منعکس ساخت و باین انعکاس آن اعدام را در آن مرتبہ حق و عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم کرد و انید، لیکن محسوس گشتہ است کہ اول در عدم

تصرفی فرمایند بے آنکه دروے چیزے دیگر مخلوط سازند و آنرا بان تصرف ملایم درم می سازند بعد از آن انجا کمال می نمایند در رنگ آنکه اول موم را نرم و ملایم سازند بعد از آن از صور و اشکال پیدا آرند و در مکتوب هفتاد و پنجم از آن جلد میفرمایند و آن عدے بوده است که اصل هر ممکن است که بواسطه انعکاس صفات کامله حضرت و جوب تعالی و تقدست دروے امتیازے و تشخص پیدا گشته بود و باین آئینه داری از اعدام و دیگر جدا گشته و چون این ظلال منعکسه باصول خود و محقق گشت بابه الامتياز درین اعدام نماند و این عدم خاص نیز بعد مطلق طلق شد این زمان از عارف نامے ماند و نه نشانی نه اسم و نه رسمه لایقی ولایدر وجود و توابع وجود چنانکه ازوے وداع گرفته رفت عدم نیز ازوے جدا شده باصل خود لاحق شد انتہی۔

بالجمله ظل وجود و شیون او را درخیل در وجود ما هیات ست نه در نفس ما هیات سوال اگر گوئی که فساد جواب صاحب ساله واضح شد پس جواب محقق از جانب حضرت شیخ مجدد ذکر رفع این اشکال نماید چسیت،

جواب گویم حل این اشکال بنا بر آنچه از کلام حضرت ایشان در مکتوبات فهمیده می شود آنست که نزدیک حضرت ایشان هر صفت را اعتبارات بسیار است من الاجمال و التفصیل و البرزخ بینا و غیر ذالک و همچنین هر صفت را جزئیات است بمندرجه تحتها و همچنین هر صفت را کالاتیست متکثره غیر متناهی که گویا آنها ظلال ذاتیه اند در مایات صفات پس عدے که مقابل آن صفت است در مرتبه اعتبارات کالات و صفات خود باعتبارات و صفات جزئیة و کمالات و صفیة نیز مقابل دارد و در وقت انعکاس ظل صفت در مقابل آن صفت که عدم است اعتبارات و کمالات و صفات جزئیة نیز در مقابلات خود که اعتبارات و کمالات و صفات عدم اند منعکس میگردد و تحت هر صفت کثره غیر متناهی پدید می آید و در مراتب جزئیات تضاعف ظلیه واقع می شود و شود هذا المعنی فی مکاتیب اکثر من ان تحصى، قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائین من الجلد الاول، و چون آن عدم در مرتبه اجمال عین هر شر و فساد بود و در علم الله سبحانه هر شرے از شرے دیگر جدا گشته بود و هر فسادے از فسادے دیگر امتیاز داشته چنانکه در جانب وجود در مرتبه اجمال حضرت وجود عین هر شر و کمال بوده و در مرتبه تفصیل علمی هر کمالے ازین

دیگر انبیا زیافتر ہر خیرے از خیرے دیگر جدا گشتہ پس ہر کمالے ازین کمالات وجودیہ و ہر نقصے ازین نقائص
عدمیہ کہ مقابل اوست و در خارج علم منکس گشتہ است و صور علمیہ بایک دیگر مزجہ پیدا کردہ است
و آن عدوات کہ عبارت از شرور و نقائص اند با آن کمالات منکسہ کردہ مرتبہ حضرت علم تفصیل علی
یافتہ اند ماہیات ممکنات اند

و قال فی المکتوب الحادی والخمسين بعد المائتين منه و مبادی تعینات خلفاء اربعه صفه العلم
است علی اختلاف الجهات اجمالاً و تفصيلاً و آن صفت باعتبار اجمال رب محمد است و باعتبار
تفصیل رب خلیل و باعتبار بزرگیت اجمال و تفصیل رب نوح است چنانکہ رب حضرت موسی
صفه الکلام است و رب حضرت عیسی صفه القدره است و رب حضرت آدم صفه التکوین
و قال فی المکتوب الثاني والخمسين بعد المائتين مبادی تعین حضرت نوح و حضرت ابراهیم صلوات اللہ
وسلامہ علی نبینا وعلیہما صفه العلم است چنانکہ مبادی تعین محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نیز ماں صفت است
تفاوت یکجات و اعتبارات است چہ آن صفت را وجہ بعالم است و وجہ دیگر معلوم و جاوہ
بوصدہ ملائکہ است و وجہ ثانیہ بکثرت و آن صفت را نیز اجمال است و تفصیل ہر یک از اعتبار
مبادی تعین بزرگی شدہ است

و قال فی المکتوب التین بعد المائتين مثلاً علم صفه است حقیقی کہ جزئیات دارد و تفصیل این
جزئیات ظلال آن صفت است کہ با اجمال مناسبت دارد و ہر جزئی آن صفت حقیقت شخصی است
از اشخاص غیر انبیاء کرام و ملائکہ عظام علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات و مبادی تعینات انبیاء و ملائکہ
اصول این ظلال است یعنی کلیات این جزئیات مفصلہ مثلاً صفه العلم و صفه القدره و صفه
الارادہ و غیر ہا بسارے از اشخاص در یک صفت کہ مبادی تعین است شرکت دارند و باعتبار
مختلفہ مثلاً مبادی تعین نعم الرسل شان علم است ہاں صفه العلم باعتبار مبادی تعین حضرت ابراهیم است علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام و نیز
اکی صفت باعتبار مبادی تعین حضرت نوح است علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام و تعین این عبارات در کتب و احوال مجاہد شریف ذکرمانہ است
و قال فی المکتوب الرابع والتسعين بعد المائتين و چون ہر صفت باعتبار تعلقات متعددہ
جزئیات دارد مثل کمون کہ آن را باعتبار تعلقات شتی تخلیق و ترزیق و احیاء و اماتت جزئیات
پیدا شدہ است و این جزئیات نیز در رنگ کلیات خود مبادی تعینات خلاقی اند انتہی

قوله وشرارة و نقصان اشیاء راجع بآن اعدام است، و ناشی است از آنها که بمنزله حقائق مخلوط اند و خیریت و کمال آنها را راجع بعکس و ظلال صفات و وجود واجب است جل شانها، و بالآخره راجع باوست سبحانه و تعالی و همه پیدا ازوست،

اقول جمهور محققین علی الخصوص صوفیه سواره کافوا وجودیه او شهودیه متفق اند بر آنکه وجود خیر محض است و بر جمیع کمالات و عدم شر محض و معدن جمیع نقصانات، قال الحق الجائی فی اللوامح، حکما در آنکه وجود خیر محض است، دعوی ضرورت کرده اند و آنرا برائے توضیح مثالی چند آورده اند الی آخر نقلناه سابقاً
ثم انشأ رباعیة فی هذا المعنی، بیت ۴

هر جا که وجود کرده میراست ایدل میدان بریقین که محض خیر است ایدل
هر شر ز عدم بود عدم غیر وجود پس شر همه مقتضای غیر است ایدل انتهى
وقال الشيخ الاکبر فی اواخر معرفته اهل الاختصاص من الفتوحات قبیل الباب الاول
فی معرفته الروح ان العدم هو الشر المحض لم یعقل بعض الناس حقيقة هذا الكلام لغرضه
وهو قول المحققین من العلماء والمتقدمین والتأخرین، لکن اطلقوا هذه اللفظة ولم یفوها
معناها، وقد قال لنا بعض سفراء الحق فی منازل فی الظلمة والنور ان الخیر فی الوجود
والشر فی العدم فی کلام طویل علمنا ان الحق تعالی له اطلاق الوجود من غیر تفتیید فهو
الخیر المحض الذی لا شرفیه فقايله اطلاق العدم الذی هو الشر المحض الذی لا خیریه
فهذا هو معنی قوله من العدم هو الشر المحض انتهى -

اما اینجا سخن بقی است و آن آنست که دخول شرارة در نفس حقائق بآن معنی که مقتضای ذاتی
آنها باشد در میان شان مختلف فیه است و بحسب این اختلاف انظار شان است و در حقائق
ممکنات پس هر که منظور او در حقائق ممکنات ظلال صفات واجب آمد گفت خیریت ما هیات ممکنات
را حقیقی و ذاتی است و شرارة عارضی و اضافی و هر که منظور او از آنها اعدام متقابل صفات آمد
شرارة را اصلی دانست و خیریت را عارض و هر که بمتمیزات نظر افکند می باید که هر دو را ذاتی
گوید لیکن چون مقتضای خیریت در آنها ظلم است، و ظل هر چه دارد مستعار از اصل است لا جرم
خیریت را نسبت بواجب کرده و در ممکن عاریت دانست،

تتمیم بعون الله وتوفيقه درین باب از تطبیق فارغ شدیم
تحقیق عدم الحال میخوانیم که تحقیق این عدم تا میم که شیخ بر دخول آن در حقائق ممکنه منتقد اند
باید دانست که ما چنانچه از افراد انواع و از انواع اجناس را انتزاع میکنیم و همچنین فصول و صور^(۱)
و این انتزاع نظر بنفس ماهیت می باشد و منتزاع بهذا الانتزاع داخل در جوهر حقیقت تا آنکه این
سلسله بمقولات عشر منتهی میگردد و همچنین از مقولات تسعة عرضیه مفهوم عرض را و از جوهر و عرض معنی
دیگر را انتزاع میکنیم و آن معنی بطلان حقیقت و قابلیت محض است و تاخیر ذاتی و زیاده وجود و احتیاج
در موجودیت بمعنی ثبوت الواسطه فی العروض از لوازم مقتضیات او هست و این بطلان حقیقت
نه آن بطلان حقیقت است که نفی صرف باشد که شان متعناست است بلکه آن بطلان حقیقی است
واقعی گویا مشابهاست دارد بصوره عدم در ذمین چه آن عدم است و نفی بحث نیست و همین است
قسم واجب که آن قسم را ممکن گویند و همین امر است امتیاز جوهر از واجب و اثر احکام هر چند حسن
و ذاتی نمیخوانند اما او را در حد جوهر اخذ کرده اند آنجا که گفته اند ماهیة اذا وجدت فی الخارج
كانت لانی موضوع و چون وجوب عند تحقیق عین وجود است این بطلان که آنرا با مکان تعبیر
کنند نیز عین عدم است و علی هذا القیاس چون وجود فعلیت محض است این معنی حکم مقابل
قابلیت محض باشد و لهذا قابلیت کمالات وجود و مراتب آن پیدا کرده و این عدم را شیخ کبر
بجمله تعبیر کرده است فی مفتاح الغیب ان الاسماء الرحمن باعتبار انبساط ذره فی الخلاء
على المکنات المعلومه و ظهورها بولعین و تعدده بحسبها مع وحدة فی نفسیسمی عند
اهل التحقيق نفساً پس این عدم فی حد ذات و حد ته دارد ملازم کثرت و طبیعتی دارد مقتضی
معلولیت و او را است تاخیر ذاتی و احتیاج در موجودیت بسوئی غیر و هلاک فی نفس بمعنی عدم
الاتصاف بالوجود الحقیقی و چون کمالات اولیه وجود که صفات ثمانیه است ثابت شد لا جرم هر
کماله را در آنجا مقابل باشد چنانچه صفات ثمانیه لوازم وجود و شیون اولیه اویند و همچنین این
اعدام مقابل کمالات و شیون اولیه عدم باشند و لوازم و متمیز باشند بسبب مقابل کمالات وجود
بالجمله حقیقت همه مکنات عدم است و آن عدم بتقسیم اولی بهشت قسم منقسم میگردد و درین خصوصیات

کہ در عرصہ کائنات^(۱) است چون تقیدات کمالات وجود است بعد از عدم زیر کہ عدم در نفس خود باہیات
 متمیزہ کہ مقتضی احکام و آثار باشد متحمل نیست، لاجرم ماہیات ظلال کمالات وجود داند و اللہ اعلم
 وضع آخر وضع ہذا لاسان بہ باید دانست کہ طبیعت امکانی وحدتے دارد کہ منبع کثرت منشأ
 تعدد است، پس احاد آن کثرت را اختیار از مشارکات خود نیست الا بقیود و خصوصیات،
 و ہر قید و خصوصیت را عدمی است لازم کہ آن سلب مشارکات است، و قد اشار الی ذالک
 اهل العقول فی بعض کلماتہم^(۲) ان لكل ماہیة لازماً و اقلہ انہا لیست غیرہا، ارنے
 این عدم لازم چون مشترک الحکم است بمنزلہ ہیولی باشد و آن خصوصیت چون ظاہر الحکم است بمنزلہ
 صورۃ باشد بخلاف مافوق طبیعتہ الامکان فانہناک وحدۃ حقۃ لا تسع بمقابلہ محال و قد
 اسلفنا بعض تحقیقہ فلیتذکر۔

قوله و قوله تعالى شانه ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك برآن شاهد
اقول قوله تعالى شانه قل كل من عند الله مر رجوع جميع اشيا بسوئے حضرت حق شاید است
 وقد سلف منا و جد التطبيق۔

فاندرہ باید دانست کہ حقیقت جزئیت استیفاء جمیع کمالات مقتضیات طبیعتہ است، یا اکثر آنها
 و ثمر بہ عدم استیفاء مذکور است، و چون در طبائع ممکنات نظر کردہ شود ظاہر گردد کہ شان صور آنها
 اقتضائے کمالات است، و صور ظلال حضرت حق اند پس خیریت از انجبت باشد، و تخلف بعض کمالات
 نیست الا بہ سبب ضعف اقتضا، یا عدم اقتضا، و ضعف اقتضا نیست مگر بمنزج امکان کہ موعولست بعد از
 چیز نزدیک و موجب و تا کہ اقتضا تخلف مقتضا صورۃ نہ بند و پس شر بہ از جهت عدم باشد
قوله پس نزد ایشان موجود حقیقی بوجہ اصلی در خارج حقیقی از یکے بیش نیست۔

اقول ہذا غلط صریح نزد ایشان موجود حقیقی بوجہ اصلی در خارج حقیقی نہ چیز^(۳) است یک
 ذات و ہشت صفت، ارسے حضرت ایشان غیر حق را در بعض عبارات خود موجود و نگفتہ اند لیکن این
 بنا بر آنست کہ صفات را غیر نمیدانند صاحب رسالہ این اصطلاح را فراموش کردہ و نیز فراموش کردہ
 کہ حضرت ایشان جاہائے بسیار وجود دارند حقیقی ثابیت کردہ اند

قولہ دیگر کے راہ دان وجود شرکت نہ، و نہ عی و برادر واقع با کسے عینیت و اتحاد نہ.

اقول نزد حضرت ایشان بعض انواع اتحاد و عینیت ثابت است و بعض انواع عینیت و اتحاد منعی کا مستعمل انشاء اللہ تعالیٰ.

قولہ وجود کائنات چہ در خارج و چہ در علم در رنگ سائر صفات آنها پر توے است از حضرت وجود و کمالات تابعہ و سے بجانہ مثلاً علم کائنات پر توے از علم و سے تعالیٰ و تقدس و ظلمے است کہ منعکس گشتہ است در جبل کہ مقابل اوست و قدرت کائنات نیز ظلمے است از قدرت و سے بجانہ کہ منعکس گشتہ است در عجز کہ مقابل اوست و علیٰ ہذا القیاس وجود کائنات نیز ظلمے است از حضرت وجود و سے کہ در مرآة عدم کہ مقابل اوست منعکس گشتہ، بیت ۷

نیا و رزم از خانہ چیزے نخست تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

اقول سبحانک ہذا بہتان عظیم، بیچ کلامے از حضرت شیخ مجدد دلالت ندارد بر آنکہ وجود کائنات در علم پر توے است از حضرت وجود بلکہ این مقدمہ خلاف مذہب ایشان است زیرا کہ وجود را نزد حضرت ایشان در مرتبہ ذات و صفات گنجائش نیست پس ذات و صفات موجود بخود میداند نہ بوجود عینا مکان او زائد اُظلم وجود را چہ حروف گنجائش باشد و این کلام از صاحب رسالہ اعدل شاہد است بر آنکہ این عزیز را باند مذہب حضرت شیخ مجدد مساے و بر آن وقوفے نیست. این صورت علم و صفات علم موجود بخود داند چنانچہ در مکتوب صد و چہام از جلد ثالث می فرماید تحقیق آنست کہ این صورت علم در مرتبہ وجوب کائنات اند کہ محل و مکان را آنجا گنجائش نیست و غیر از قیام آنجا متصور نہ، صفات حقیقیہ واجب لوجود تعالیٰ کہ بحضرت ذات اقدس قیام دارند بیچ حالیت و محلیت آنجا کائن نیست، ثبوت ذہنی و خارجی کہ گفتہ اند در مرتبہ امکان تقسیم یافته است، زیرا کہ در آنحضرت نہ خارج را گنجائش است و نہ علم را، و ہر گاہ وجود را در آنحضرت جل سلطانہ گنجائش نباشد وجود خارجی و ذہنی را کہ اقسام او بند آنجا چہ مجال بود و ظرفیت علم و خارج آنجا موجود را چہ گنجائش باشد پس این صورت علم ثابت باشد و قائم بصفت علم بودند، و بیچ ثبوت علمی و خارجی در اینجا متحقق نشود بلکہ وجود علمی و خارجی عارشان بود کہ از صفات امکان و سہل حدوث است، فان کل ممکن حادث عندہم و در مرتبہ وجوب وجود و ہر چند وجوب ثابت گشتہ است اما ظرفیت خارج و علم بر آن وجود پیدا شدہ کہ ظرفیت و ظرفیت آنجا مجال نیست، الی آخر ما قال من اداد تحقیق مذہبہ فی ہذا الباب فلیطالع من اول ہذا الکتاب الی قولہ بر آنکہ این مرتبہ را

قوله لیکن نزد حضرت ایشان ظل شیء در حقیقت عین آن شیء نیست بلکه محض شیع و مثال اوست
کما صرح به فی مکاتیبہ الشریفہ

اقول این مقدمہ از اصول خلائیات شیخین است کہ فروع کثیرہ بر آن متفرع می شود و با ہون
اللہ و توفیقہ چون این اختلاف را بہ ہم نہیم اکثر اختلافات را راجع بانطباق کردہ باشیم منتظر
آن باید بود لعل اللہ بحدیث بعد ذالک امر،

قوله و نزد صوفیہ وجودیہ ہم اگر چه موجود حقیقی بیش ازیکہ نیست لیکن آنرا مختص بوی سجانہ
نمادند بلکہ ہمان وجود دہمہ کائنات را نیز موجودی انگارند.

اقول ہذا افتراء علی الوجودیۃ زیرا کہ اگر مراد ازین کلام آنست کہ وجود کائنات ہر چند وجود
دہمی است اما چون ظل وجود حقیقی است لا جرم راجع باوست و معنی وجود کائنات بوی آنست
کہ کائنات نقیض او کہ ظل و تنزل اوست متحقق اند و ظل در مرتبہ نفس خود مستقل بوجہ نیست
بس در حقیقت قیوم جمیع موجودات مکنہ ہمان وجود اصل مطلق است پس این مخالف معنی را تے
حضرت محمدؐ نیست و اگر مراد آنست کہ ماہیات امکانیہ موجودات خارجہ حقیقیہ مستقل اند و وجود
ایشان عین مرتبہ ذات بحت است فہذہ فریۃ علی الوجودیۃ ما فیہا مریۃ و اما لکنہ آن فیض کہ ظل مفیض
است اما عین ذات اوست یا غیر او پس از تحقیق بحث ظل و اصل مغل شود و کسیکہ ذات را باعتبار
انتساب و انبساط کہ مرتبہ فیض است اعتباری قرار دادہ و باعتبار نفس وجود خود حقیقی گفتہ مثل
مولوی جامی و راشعۃ اللغات و نقد النصوص و شیخ کبیر در مفتاح الغیب پس ظاہر آنست کہ
محمول بر بیان جہت عینیت است و علی التزل بانہ ہم درین معنی مقام مضمریت بالجہد در بیان
وجودیہ و شہودیہ در وجود کائنات اختلاف فی نیست کما مراراً.

قوله و عالم را ایشان نیز اگر چه ظلال و عکوس ذات و صفات دے سجانہ میدانند اما ظل
را با ذی ظل متحد می شمارند کما صرحوا بہ فی کتبہم.

اقول این اتحاد منافی مغایرت حقیقیہ نیست اعنی المغایرت الحقیقیۃ قال شیخ الاکبر
فی الباب لتعین و ما یتین من الفتوحات من اعظم دلیل علی نفی الحلول و الاتحاد الذی

یومہ بعضهم ان تعلم ان القمر ليس فيه من نور الشمس شيء وان الشمس ما القلب
اليه بذاتها وانما كان القمر تجلي بها فكذا لك العبد ليس فيه من خالق شيء والاصل في انتهى
وقال في الباب الخامس والاثنتين من الفتوحات، فرعين كل شيء في الظهور وما هو عين
الاشياء سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء انتهى -

وَمَا يَفِيدُ فِي هَذَا الْمَقَامِ ان الاتحاد لا يتصور الا بين موجودين، فهنا احدا لامرين هو الوجه
الحق المتأكد.

وثانيهما المهيئات التي لها نسبة مجهولة الكيفية اليه بها يترب عليها الاحكام ولا تشارك
فاين الاتحاد، قال في اللغات، بذلك ميان آئينه وصورته بهيچ وجه نه اتحاد ممکن و نه حلول به
ه گوید آنکس درين مقام فضول که تجلی نداند او نه حلول انتهى
قال الحق العطار به اینجا حلول کفر بود اتحاد بهم کين وحدته ست يک تکرار آمده
باجمله اینجا ظهور است غير حلول واتحاد است، مثلاً جبر تبیل علیه الصلوة والسلام بصورت دجيه کلبي رځ
ظاهر می شد و این ظهور منافی مغایرت تحقیقی محققیت ملکیت با صورت بشریت نبود
قوله پس فرق در هر دو مذنب حل ظل بر اصل وعدم حل آن باشد فیهذا نزاع حقیقی لا يتصور
التطبيق بين مذهبين -

اقول این فرق در بادی نظر است و کسانی را که تدقیق نظر درین مسائل میسر نمی شود در گرد آ
این فرق گرفتار شده اند و دست و پا گم کرده اند و این ضعیف بعون الله و توفیق دین
مبحث کهنه امر و دخلة السراض می سازد لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ
عَنْ بَيِّنَةٍ "پنبه غفلت از گوش استماع بر آورده متوجه باید شد"

(فرق در میان ظاهر و مظهر) باید دانست که مشهور از مذنب شیخین و متبادر از کلام حضرت
شیخ مجد دانست که صوفیه وجودی ظل را باصل و ظاهر را با مظهر علی الاطلاق متحد می شمارند و نشود
علی الاطلاق مباین و غیر متحد، اما آنچه بعد تحقیق مذمبین و تتبع مواضع
استعمال کلمتین واضح می شود آنست که در انکار سالبه کلیه و اثبات موجبیه جزئیه هر دو فرقی
متفق اند

آن وجودی پس عارف جامی در او اثل اشعة المعات می فرماید بر مظهر یکمست مغایر است م
 آن چیز را که در وی ظاهر است و ظاهر بصوت و شیخ خود را آن مظهر است بذات خود
 همچنان که از آئینه و آفتاب و آنچه در ایشان می نمایند این معنی ظاهر است، مگر مظاهر حقانی مطلقه
 چون مظاهر الهیه که در آنجا ظاهر و مظهر با یک دیگر متحد اند و فرق میان ایشان باطلاق و تقيیدست
 مثلاً حقیقت مطلقه انسانی را اعتباراً باطلاق ظاهر است و باعتبار تقيید بمشخصات مظهر - و شک
 نیست که آن حقیقت مطلقه تعین عین افراد موجود است که مظاهر وی اند پس اینجا مظهر غیر
 ظاهر نباشد و ظاهر بذات در مظهر ظاهر باشد نه بصورت و شیخ، انتهى -

و قال الشيخ الأكبر في الباب الثاني والتسعين بعد المائتين من الفتوحات، وكما يعلم عقلاً ان
 الشرف في نفسه ليس من نور الشمس فيه شيء من الشمس ما تنقله اليه بقا، فاما ان له امر جلي في ذلك

العبد ليس فيه من خالق شيء ولا حل فيه وانما هو محلي له خاصة ومظهر له ،
 وقال في الباب الثامن والخمسين المائتين في حضرة البديع . وهذا يدك على ان
 العالم ما هو عين الحق وانما هو ما ظهر في الوجود والحق اذ لو كان عين الحق ما صح
 كونه بديعاً كما يحدث صورة المرئي في المرءة الى آخر ما نقلناه سابقاً .
 وقال الشعراني في اليواقيت من اعتقد ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق لم يقف
 في اضافته صفة من الصفات التي اضافها الحق سبحانه الى نفسه فكان نسبة الاستواء
 الى الله تعالى كما يليق بجلاله من غير تكليف ولا تشبيه اذا التشبيه لا يصح في جانب
 الحق الخ وقد عقد هو بآفي بيان وجوب اعتقاد ان حقيقته تعالى مخالفة لحقائق المكنات
 ونيز شيخ قدس سره در مواضع شتى از فصوص تصریح نموده است که عالم ظل حق است و ظلت
 که ظهور شئی است در مرتبه ثانیه و گانگی می خواهد لان الاثنین متغیران ،

ونیز قدس سره عالم را اعراض مجتمعه در عین واحد در فصوص فرموده است، که دور از توهم
 مجانست و اتحاد است، وقال الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس سره في كتاب لوا مع البرق
 في بيان المعية الذاتية انه سبحانه مع خلقه بذاته لان ذاته ليست كسائر الذات

حتی یکن معیتہ کعبتہ الاشیاء فلکما ان ذاتہ لیس کذا لک معیتہ لیس
کالمعیات فلا یتعقل اتصال ولا انفصال ولا اتحاد ولا امتزاج ولا حلول ولا قرب
مکانی ولا بعد بل هو هو کما هو مع خلقه سبحانه انتہی۔

و اما مشہودیت پس از شواہد این دعوی بر طورشان این است کہ حضرت شیخ مجدومی فرماید کہ
عالم در مرتبہ وہم موجود است کہ ظل خارج است، و اگر موجود وہمی را موجود خارجی گویند
گنجائش دارد و همچنین اگر عرصہ وہم را عرصہ خارج گویند نیز گنجائش دارد و کما سبق نقلہ من مکاتیبہ۔
و بالجملہ فقد صرح بان ظل الموجود الخارجی موجود خارجی، و ظل الخارج خارج، و هذا
اثبات الموجبة الجزئية، و ینج عاقل را محل انکار نیست کہ ظل علم علم است و ظل قدرت قدرت،
و کائنات ظل صور علمیه حضرت حق، پس آنچه در علم زید است، در خارج نیز زید است، و آنچه
در علم او سبحانه عدم است در خارج نیز عدم است، و همچنین خلق و احياء و ترزيق کہ ظلال
صفت تکوین اند تکوینیات مخصوصہ اند، و همین اتحاد مراد صوفیہ وجودیہ است نہ اتحاد من جمیع
الوجوه کہ رافع اثنیہ است بالکلیہ پس ظل ظل نماند و اصل اصل نباشد،

باجملہ بر طریق ہر دو فریق ظل بالکلیہ مغایر اصل نمی تواند شد و نہ اصل عین ظل و ظل عین اصل،
این است بیان اتحاد و مغایرتہ۔

اما محل ظل بر اصل پس علی الاطلاق آن نیز نزدیک حضرت جبرئیل است، صفات واجب نزد
حضرت ایشان ہم ظلال ذات اند، وہم محمول بر ذات، و اسماء جزئیہ صفات ثانیہ نزد ایشان
باہم اتحاد محلی دارند، و این مقدمہ بعد تتبع مواد و استعمال ظهور و ظلمت در ظهور کالشمس
فی رابعة النهار۔ و لیس یصح فی الافہام شیء اذا احتاج النهار الی دلیل

اما نمی بینی کہ وجودیہ افراد را ظلال طبائع می نامند و از یم عاقل نمی آید کہ محل طبیعت را مطلقاً افراد
خود انکار کند، و همچنین مفہومات کلیہ ظلال افراد اند کما مر تصریح بہ من صاحب الرسالۃ فی المسئلۃ
الاولیٰ و منع محل آنها بر افراد خود یم عاقل را ممکن نیست، پس معلوم شد کہ فریقین بر محل ظل بر اصل
در بعض موارد متفق اند و بر عدم محل در بعض موارد نیز متفق چون این قدر دانستہ شد
الحال وجہ اتحاد و محل را واضح و متقہ سازیم،

(توجیه اتحاد و حمل)

باید دانست که هرگاه بین الشیتین نسبت و علاقه متحقق شود که بسبب آن علاقه و آن نسبت یکے را مثال آن دیگر و شبه آن، حکایت آن، و ظهور آن، و ظل آن گفتن روا باشد پس در آنجا لابد است از دو وجه وجه امتیاز و وجه اتحاد اما وجه اتحاد پس از آنجهت که اگر شتی واحد بعینه در هر دو طرف موجود نباشد لازم آید که اتحاد نباشد بذا خلف و این شتی واحد را لازم است که اختلاف و تعدد بحسب تحقق او در اصل و ظل و مشبه و مشبه به، و ظاهر و مظهر و حاکی و محکی عنه باعتبار نماند بر ذات باشد و آن اعتبار مقارنته بابه الامتیاز است،

و اما وجه امتیاز پس لازم است که عقل آنرا تحلیل کند بدو چیز، یکے از آن و مختص باصل و ظاهر باشد و دیگر مختص بظل و مظهر و الاثنینیه که موجب اختلاف باصالت و ظلیت و ظاهریت و مظهریت است از میان برنجیزد، و کار از اتحاد بوحدهت کشد و این امور لابد است در مطلق مشابهت و حکایت و ظهور چون امور دیگر را با مورد مذکوره اعتبار کنیم انواع و اقسام بسیار سے بر روی کار می آید مثلاً گاهی احد الطرفين را احتیاج می باشد بطرف ثانی که احتیاج الطبائع فی وجودها و تشخصها الی الافراد، و گاهی نه، بکما بهت زید لاسد فی الطباعه، و ایضا گاهی وجه اتحاد در طرفین بطریق اصالت متحقق می باشد و وجه امتیاز بطریق تبعیت، و گاهی در یک طرف و آن یکطرف یا اصل است یا ظل، و گاهی در هیچ یکے از طرفین وجه اتحاد بطریق اصالت متحقق نمی شود، بلکه وجه امتیاز اصل می باشد و وجه اتحاد تابع، باز اصالت و تبعیت احد وجهین یا باعتبار قصد است، یا باعتبار واقع، و علی الثانی احد الوجهین یا عین ذات است یا جزء ذات یا عارض ذات بعروض انضمامی انتزاعی، و گاهی هر دو وجه اصل می باشد در هر دو طرف، یا بجمله اینجا احتمالات کثیره متصور می شود، لیکن در نسبتی که از آن بالا اصالت و ظلیت تعبیر می کنند لابد است از آنکه ظل را مع قطع النظر عن استناد الاصل باشد من حیث خصوصیتها، پس اگر نظر کرده شود بسوئے خصوصیت طرفین مطلقاً کل بر اصل جائز نباشد، و اگر نظر کرده شود باعتبار وجه اتحاد پس اینجا تفصیل هست، حل تجوزی مطلقاً درین صورت جائز است، و عمل تحقیقی را تفصیل است دیگر بآینش آنکه در علاقه ظلیت و اصالت و دو طرف است اصل و ظل

پس در ظل اگر چه وجه امتیاز حقیقی باشد و داخل در آن اعتبار کرده شود چنانچه بنا شد مثل حمل کائنات بر صفات واجب نزدیک حضرت مجید زیرا که وجه امتیاز که عدم است نزد ایشان در حقائق کائنات داخل است و اگر داخل اعتبار کرده شود حقیقی نباشد بلکه محض تسفل و تنزل بحسب المرتبه باشد چنانچه است مثل حمل صفات واجب بر ذات و حمل جزئیات صفات بر صفات و لهذا شیخ اکبر چون نظر کنند بسوئی حقائق خاصه عدمیه ممکنات حمل را در واندا دارند کما مر من قوله ماهوعین الاشیاء الهی و چون نظر کنند بسوئی ظلال واجب که نزد ایشان شیون وجه داند و اعدام را نسبت عدمیه زانده اعتبار کنند گویند ماهوعین مظهر و عین باطن و هو المسمی اباسعید و اگر وجه اتحاد در اصل حقیقی باشد و وجه امتیاز اعتباری حمل جاتر بود اگر چه در ظل وجه اتحاد در امتیاز هر دو یا وجه امتیاز فقط حقیقی باشد مثل حمل طبیعت نوعیه بر افراد و امور اعتباریه کلیه بر افراد حقیقت مثل اربعه بر چهار نفس اما اصل من حیث خصوصیت بهر حال از مرتبه حمل معزول است ایقال زید انسان و العناصر اربعه و لا ایقال زید طبیعه الانسان و العناصر مفهوم الاربعه و اگر اصل وجه امتیاز حقیقی است حمل روان بود فلا ایقال بحسب الحقیقه لظل زید فی المرأة هو زید و لظله فی الشمس هو زید

باید دانست که مراد از حقیقی و اعتباری بودن غالبیت و مغلوبیت است و ظهور اثر و خفا آن پس لازم آید که حقیقت انسان مع قطع النظر عن الافراد اعتباری باشد موجود و ظهور و ظاهر است که وجه اتحاد در میان زید و صورت او در مرآت لونه و وضع است و در میان او و سایه او در آفتاب وضع است فقط و این وجه در اصل غالب الحکم نیست بلکه غالب الحکم جوهریت است و باین اعتبار ظل نیست از اینجا معلوم شد که ظل مطلقا عین اصل است اما بجهت که ظل است زیرا که در سایه زید در آفتاب توان گفت که این وضع عین آن وضع است هر چند سایه عین زید نباشد چه آن وضع یعنی در هر دو طرف موجود است اگر اختلافی هست باعتبار وجود است نه موجود اما چون تنبیه بحیث ظلمت در اصول مقیده و ظلال آنها خالی از تعسر نیست منع اتحاد کرده اند و در اصول مطلقه و ظلال آنها سهل است حکم با اتحاد کرده اند و بر همین محمول است کلام عارف جامی در اشعه الملعات کما سبق نقله

باجمله تجویز جل ظل بر اصل و اتحادشان با هم چنانچه مشهور از طویشیخ اکبر است، نظر توجیه اتحاد است
 و منع حل و قول تعبیر چنانچه مفهوم از کلام حضرت مجدد است، نظر توجیه امتیاز است، و چون ذات
 حضرت حق جل شانہ واحد حقیقی و بسیط صرف است، هر دو وجه انجمنی اند، تنزیح یکے بر دیگرے
 و در اختیار تعبیر بآن محض ناشی از اعتقاد قائل و از مصلحت دور می باشد لا غیر، نظیرش آنکه حمل
 رب النوع و امام الطبیعة انسان بر افراد جائز نیست و حمل مطلق انسان جائز است، بلکه این
 خصوصیت و تقید آنقدر راه افهام می زند که رب النوع و امام الطبیعة را نیز فردے از افراد
 انسان گمان میکنند و اگر انصاف پرسی هر دو شیخ متفق اند بر آنکه اینجا حقیقتے است واحدة که در
 واجب بنفس واجب متحقق است و در ممکن بایجاد واجب و ذات واجب بر ممکن اصلاً محمول نیست،
 و جمیع کلمات حضرت شیخ اکبر محمول بر همان حقیقت اند و جمیع کلمات حضرت شیخ مجدد محمول بر مفارقت
 حقائق خاصه با هم اند، اما مشهور از مذہب شیخ اکبر اتحاد گشته، و مشهور از مذہب شیخ مجدد نیست
 زیرا که اهتمامشان بوجه اتحاد بیشتر بود و اهتمام ایشان بوجه امتیاز اکثر اینجا چهار نص نقل کنیم دو
 از کلام شیخ اکبر و دو از مکاتیب شیخ مجدد، اما آنچه از کلام شیخ اکبر است، پس یکے از آنها دلالت
 میکند بر آنکه اینجا حقیقتے است مشترک بین الواجب و الممكن، و آن همین هر یکے است ازین دو،
 و اما آنچه از مکاتیب شیخ مجدد است، پس هر یکے از آنها مشعر است، بآنکه مراد ایشان تفسیر تعبیر به
 واجب است ممکن را در حقیقت خاصه خود و دیگر دلالت می کند بر آن که حقیقت مشترک بینهما
 ثابت است، و آن عین هر یک است،

(عبارات شیخین در توجیه اتحاد و امتیاز)

اما النص الاول فقد قال الشيخ الاكبر في معرفة اهل الاختصاص من في الفتوحات فلا يصح
 ان يجمع الحق والخلق في وجهاً بداً بحسب لذات ثم قال وما من وجه للممكن الا ويجوز عليه
 العدم والدثور والافتقار فليجمع بين الواجب لذاته وبين الممكن وجه لجواز على الواجب
 ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار وهذا في حق الواجب محال وثبت
 للممكن ما ثبت للواجب بالذات من ذلك الوجه الجامع انتهى،

وقال الشعرا في اليواقيت والجواهر من اعتقد ان حقيقة تعالى مخالفة لساير الحقائق الى آخر ما نقلناه سابقاً،

وقال الشيخ في حضرة البديع، وهذا يؤكد على ان العالم ما هو عين الحق الى آخره وقال ايضا ما هو عين الاشياء في ذواتها.

واما النص المثلثي فقال الشيخ في الباب السادس من الفتوحات اعلموا ان المعلومات اربعة ثم قال ومعلوم ثاب وهو الحقيقة الكلية الموصوف بها الحق سبحانه والعالم لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا يتصف بالحدوث ولا بالقدم هي في القديم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا وصف بها محدثة الى آخر ما قال - وقال في كتاب الانزلية وقالت طائفة ما ثم قد مر الا واحد - وهو الحق سبحانه وتعالى وهو واحد من جميع الوجوه ثم قال فقالت طائفة يقول هذا وزادت معنى وذالك المعنى يسمى حقيقة الحقائق وهي الامجودة ولا معدومة ولا محدثة ولا قديمة لكنها في القديم قديمة وفي المحدث محدثة وقال الشيخ عبد الكريم الجبلي في الانسان الكامل في خطبة حقيقة الوجود المطلق عين هوية السمي بالحق والخلق وقال في آخر الباب الاول لهذا الجوهر عرضان الازل والابد وله

رسمان الحق والخلق اسان الرب مالم يد له حكمان الوجوب والامكان انتهى -

واما النص الثالث فقد قال الشيخ المجدد في المکتوب الاول من الجلد الثاني في مبحثين يمكن ان عين واجب گفتن تعالى شانه وصفات وفعال او را عين صفات وفعال او تعالى ساختن سواه ادب است والمحادثت ودر اسماء وصفات او الى آخر ما قال وخواهيد اين مقدمه در مكاتيب حضرت ايشان نیز بسیار است،

واما النص الرابع فقد قال في المکتوب الحادي والثلاثين من الجلد الاول افراد عالم بايك ديگر در بعض امور مشترك دارند ودر بعض بايك ديگر امتياز، مبحثين است مشترك ممكن با واجب تعالى ودر بعض امور عرضيه هر چند بالذات ممتاز اند پس بر تقدير غلبه محبت مابه الامتياز از نظر محقق ميگردد مابه الاشتراك ودر نظري مانه پس درين صورت اگر حکم بعينيت يک ديگر کند مطابق واقع خواهد بود وگنبد را اصلاً مجال نخواهد ماند و احاطه ذاتي و مثل آن را نيز

بر همین قیاس باید کرد انتہی،

و قال فی المکتوب الثانی والسبعین بعد المائتین، و اخص خواص، حیدد البصر اندر وجود خود را از افراد مطلق وجود می یابند و تفاوت مراتب افراد وجود را راجع بصفات و اعتبارات وجود می نمایند نه راجع به حقیقت و ذات وجود تا یک حقیقت شود و دیگر مجاز -

قال فی المکتوب الحادی والتسعين بعد المائتين منه، افراد عالم با یک دیگر در بعض امور اشتراک دارند و در بعض دیگر امتیاز، حق سبحانه و تعالی بکمال قدرت خویش امور یک با عت امتیاز اند بواسطه بعض حکم و مصالح از نظراینها مخفی می سازد و اجزای مشترک فقط مشهودی نمایند پس ناچار حکم با اتحاد یک دیگر می کنند پس آفتاب را نیز باین علاقه عین عالم می یابند همچنین حق را سبحانه با عالم هر چند فی الحقیقت هیچ مناسبت نیست اما مشابَهت اسمی مصحح این اتحاد میگرد مثلاً حق سبحانه و تعالی موجود است و عالم هم موجود، هر چند فی الحقیقت در میان این دو وجود هیچ مناسبت نیست و همچنین او تعالی عالم و سمیع و بصیر و حی و قادر و مرید است و بعض افراد عالم نیز باین صفات مشصف اند هر چند صفات با یک دیگر از هم جداست، اما چون خصوصیت وجود امکانی و نقائص صفات محو ثبات را از نظر ایشان مستور ساخته اند، اگر حکم با اتحاد کنند گنجایش دارد انتہی -

بالتجده همین اتحاد و اشتراک است که وجودیه اثبات آن می نمایند و تفاوت بین المذمومین نیست بگرنه آنکه توجیه شیخ اکبر بوجه اتحاد بیشتر است، پس ایشان گاهی وجود مطلق را عین ذات میگویند و وجه امتیاز را مرتبه الوهیت که نسبت معقوله است می خوانند،

قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب، و مرتبة الوجود المطلق الالهية فالیهاد الی نسبها المعبر عنها بالاسماء تستند الاثار و المراتب كلها امور معقولة غیر موجودة فی اعیانها و تجاہی ذات واجب را اصل قرار میدهند و براتے او صفتی واحد ثبوتیه که عین است ثابت می کنند و سایر صفات را بران متفرع سازند و آنرا حقیقه الحقائق می نامند و همین صفت (یا الحق و العالم) ثابت می کنند،

قال الشيخ الاكبر فی الباب السابع عشر من الفتوحات للحق تعالی صفة نفسية ثبوتية

الا واحدة الى آخر ما قال؛ وقد سبق نقل هذا المعنى من كتاب الالوهية فابح الیه۔

و توجیه حضرت شیخ محمد دوجہ امتیاز پیشتر است، پس ایشان نفس ذات را من جہۃ الخصوصیتہ یا میج چیز مشارکت تجویز نمی نمایند و صفات را با ظلال آنها مشارکت صوری اثبات می کنند؛
قال فی المکتوب الخامس دلایل دبعین، ذات اورا تعالیٰ با عالم میج مناسبتہ نیست؛ و در میج چیز اشتراک نہ، اگر چه آن مناسبت در اسم بود و آن مشارکت در صورت باشد، اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِینَ بخلاف اسماء و صفات کہ با عالم مناسبت علمی دارند و مشارکت صوری در میان اینها ثابت است چنانچه در واجب تعالیٰ علم است و ممکن نیز صورت آن علم ثابت است، چنانچه انجا قدرت است انجا نیز صورت آن قدرت است انتہی۔

استفسار فیہ استبصار از صاحب رسالہ بعد ازین تطبیق و تحقیق باید پرسید کہ مراد از حل درین مقام، صورت حمل است یا حقیقت حمل، اگر شق ثانی اختیار کنند پس باید گفت صحت حمل را بوجود یہ نسبت کردن و انکار آن بشود یہ معنی ندارد زیرا کہ حقیقت حمل اتحاد است خاص بین الطرفين و اثبات این اتحاد بین الظل و الاصل متفق علیہ فریقین است، و مدار آن عینیت ظل و اصل من جمیع الوجوه و الاعتبارات نیست، تا نزدیک شہود یہ مستعد باشد انجا دوجہ است کہ شہود یہ نیز باعتبار آن دو دوجہ قابل اتحاد اند؛ اول آنکہ ذات ظل بمعنی الامر الذی بہ الظل، ذالک الظل اصل است پس حقیقت ظل اصل باشد، قال الشیخ المجدّ فی المکتوب الاول من الجلد الثالث درین معنی در نظر کشی در ظل شئی و عکس شئی مقصود است کہ عکس و ظل شئی با ہیئت خود و ظل و عکس نیست؛ بلکہ با ہیئت اصل خود ظل و عکس گشته است چہ ظل با ہیئت ندارد، همان با ہیئت اصل است کہ بظل خود را ظهور نموده پس اصل اقرب باشد ظل را از نفس خود و چہ ظل بہ اصل خود ظل است، نہ بنفس خود و چون عالم ظلال و عکس بافعال واجب است بجل سلطانہ ناچار افعال کہ اصول اویند از عالم بعالم اقرب باشد و همچنین چون افعال ظلال صفات واجب اند بجل شانہ ناچار صفات بعالم از عالم و از اصول عالم کہ افعال باشد اقرب باشد کہ اصل الاصل اند، و چون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند تعالیٰ، و حضرت بجل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالیٰ بعالم از عالم و از صفات و افعال واجبہ، اقرب باشد انتہی، و ا

هذا اشار العارف العامي حيث قال فالشخص وان لم يكن ذات الظل حقيقة فانه كالذات
له في عدم تقومه وتحققه بدونه انتهى.

و ثانی آنکه اینجا امری است واحد که در یک مرتبه با صالت یعنی وجود و اصل و در مرتبه دیگر نظایت
یعنی وجود ظلی موجود است بوجهیکه اختلاف در مراتب وجود است نه در موجود و واحد
در ظهور است نه ظاهر و صفات نفسیه او، قال الشيخ المجتهد فی المکتوب التاسع والثمانین
من الجلد الثالث بعد کلام طویل فی بیان، ان للعالم مع الحق ارتباطا خاصا، غیر الصدو
عنه تعالی و ربما يعبر عنه بسبب ضيق العبارة بالظلية والاصلية، بما انک ظل شی عبارت
از ظهور شی است در مرتبه ثانیه یا ثالثه یا رابعه، مثلاً صورت زید که در مراتب منعکس گشته
است ظل زید است، و ظهور زید در مرتبه ثانیه و زید فی حد ذاته در مرتبه وجود و اصل خود
هست که ظل خود را در مراتب ظاهر ساخته است بے آنکه در ذات و صفات او تلوسه
و تغیرے راه یافته باشد چنانکه گذشت استی. اینجا کحل بصیرت در چشم باید کشید و پنبه غفلت از
گوش باید بر آورد، و هر دو مذمب را متفق المعنی باید فهمید آنچه حضرت ایشان در تفسیر ظل
افاده فرموده اند صوفیه وجودیه آن را بعینه در تفسیر تجلی و تنزل ذکر کرده اند بلا تفاوت حرف
و اگر شق اول را اختیار کنند باید گفت که این نزاع حقیقی بر عزم صاحب رساله عین نزاع لفظی است
زیرا که صورت حمل اثبات محمول است بر آن موضوع بنسبت ايجابية پس با وجود علاقه مصحح
این اثبات بین الطرفين عند الفرقین اگر طائفه از صورت حمل تجاشی کنند مراعاتا للادب او
لمصلحة اخرى لازم نمی آید الان نزاع لفظی بلا اختلاف فی الحقیقه، هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن
توفيقه فی هذا المقام و سنذكر ما يفيد فی هذا الباب ان شاء الله تعالى فی مواضع اخرى سيق
الى هذا المقام والله ولى الفضل والانعام.

قوله درین مستند خلاصه تحقیقات حضرت ایشان این است که در مواضع شتی از مکاتیب خود بیان نموده
اند من شاء التفصیل فليطالعها -

اقول خلط و غلط که صاحب رساله را در تقریر مذمب حضرت ایشان واقع شده در هر مقامی مطلب
تنبيه بر آن کرده شد و بعد از این تنبيهات ناظر را درین خط شبهه بخواباند و مع هذا اگر بر دعوی تحقیق

اصرار نماید جل مرکب عظیم نخواهد بود، و اگر صاحب رساله این مباحث آورده خویش را بهم بر
 مطالعہ مکاتیب حضرت ایشان حوالہ میکرد خوب ترمی بود، و ازین کج فہمی انجات می یافت
 رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ
 قوله سوال صفات واجب جل شانہ نزد حضرت ایشان اگر چه زائدہ بر ذات اند لیکن اجابت
 اندہ حدوث و امکان را در حضرت ذات و صفات وے سبحانہ باریت، و آنچه مستحیل است تکرر
 و تعدد واجب است کہ قیام بذات خود دارد، و صفات را قیام بذات وے سبحانہ است نہ بذات
 خود، پس وجوب آنها قباحته ندارد، پس اعدام مقابلہ اینها ضرور است کہ از قبیل تمتعات
 باشند و در جمیع مواطن واقعہ از حظ وجوب بے نصیب مانند زیراکہ از مقررات فن معقول
 است ادا کاں الشئ واجباً کان لقیضه محتجاً، و الممتنع لا تحقق له فی الخایج ولا فی الذمین پس
 حضور و تحقق اعدام مقابلہ در حضرت علم واجب جل شانہ کہ نفس الامر واقع عبارت از ان
 است چگونہ راست آید و علی بذل التسلیم تقوم حقائق کائنات واقعہ از ان چه طور متصور شود
 اقول (جواب)۔ آین سوال بدستور سوالات دیگر کہ سابق گذشتہ بغایت مہمل و غیر موجد
 واقع شدہ فصود دلیل علی انه لم یفہم کلام الا کابر رضی اللہ تعالیٰ عنہم، و اختلا، درین

سوال چند جا است

اول در آنکہ حدوث و امکان را در حضرت ذات و صفات وے سبحانہ باریت، زیرا کہ
 نفی حدوث از صفات یعنی حدوث زمانی کہ مصطلح متکلمین است، مسلم است، و اما نفی امکان
 پس غیر مسلم، زیرا کہ حضرت مجد و ہر چند استعمال لفظ امکان را کہ موہم حدوث است در حضرت
 صفات تجویز نمی کنند لیکن حقیقت امکان را ثابت می نمایند، و العجۃ بالحقائق دون الالفاظ
 چنانکہ در مکتوب صدم از جلد ثالث فرمودہ اند، مقدمہ دوم آنکہ صفات واجب جل سلطانہا
 ہر چند داخل دائرہ وجوب اند اما چون احتیاجے در وجود و قیام اینان را ب حضرت ذات
 تعالیٰ ثابت است راتحہ از امکان در اینان کائن است وجوب ذاتی در حق شان غیر مقطوع
 چه وجود شان بخود نیست، بلکہ بذات واجب است تعالیٰ، و ہر چند اینها را غیر ذات نگویند اما
 از غیریت چارہ ندارند، اثبیت در میان اینها کائن است، و الاثنان متغایران، قضیہ

مقررہ ارباب معقول است، مع ذالک اطلاق امکان در حق شان نباید کرد، کہ مہم حدوث است لان کل ممکن حادث عندہم انتہی،

وثانی در آنکہ صفات را مطلقاً قائم بذات و سہجانه قرار دادہ حالانکہ صفات را نزد یک حضرت مجرد و باعتبار است، بیک اعتبار قائم بذات اند و منفک نہ و باعتبار ثانی قائم بذات خود منفک اند و این ہر دو اعتبار نزد ایشان در خارج متمیز اند پس حکم باستحالة تکرر قدیم قائم بالذات مطلقاً بطور ایشان صحیح نباشد قال فی المکتوب الخامس من الجلد الثانی، متحد و با صفات واجبہ جل سلطانہا کہ موجود اند و قیام بذات دارند تعالیٰ و تقدس، دو اعتبار دارند اعتبار اول آنکہ فی حد ذاتہا ثابت اند اعتبار دوم آنکہ قیام بذات واجب دارند تعالیٰ و تقدس، باعتبار اول مناسبت بعالم دارند و مبادی تعینات اند و باعتبار دوم از عالم مستغنی اند و بیچ توجہ بعالم و عالمیان ندارند و ایضا در نظر کشفی باعتبار اول از ذات تعالیٰ و تقدس منفک می نمایند و اثبات ذات تعالیٰ و تقدس ماوراء اینہا نمودہ می آید باعتبار ثانی نہ اینچنین اند و انفاکاک متصور نہ،

و ایضا باعتبار اول حجاب ذات اند تعالیٰ و تقدس و باعتبار ثانی احتجاب مرفوع است در رنگ آنکہ بیاضی کہ قائم بحاجہ باشد حجاب جامع نیست، غایتہ ما فی الباب بیاض بہر دو اعتبار حصول نفسی و حصول قیامی حجاب ذات جامع نیست، ہر چند مخصوص بہمان بیاض است، اما حجابیت مرفوع است، بخلاف صفات واجبہ تعالیٰ و تقدس کہ باعتبار اول حاجب اند و باعتبار ثانی غیر حاجب الی آخرہ ما قال،

وثالث در آنکہ اعدام مقابلہ صفات واجب را از قبیل متمنعات گردانیدہ، حالانکہ اگر مراد آنست کہ جبل واجب از قبیل متمنعات است، پس مسلم است لیکن تقوم حقائق کائنات واقعہ را از ان ہرگز حضرت شیخ مجدد ادعا نکردہ اند و اگر مراد آنست کہ جبل مطلقاً مقابل علم است کہ از صفات واجبہ است پس از قبیل متمنعات باشند فہذا غیر مسلم زیرا کہ مقابل علم بہ سبب وجود فرد از افراد آن اعم موضوعی از موضوعات چہر متمنعات ذاتی گردہ، آرتے ثبوت جبل مطلقاً واجب را از متمنعات است، و آن را بامدادا ماسے نیست، آیا نمی بینی کہ صدق واجب تعالیٰ بر آرتے او واجب است، و کذب بہ سبب وجوب آن صدق متمنعات ذاتی نگشتہ کہ در ہیچ موضوع عریضہ یافتہ می شود، بالجملہ

سخافت این کلام اظهر من الشمس است. الا ترى ان الزوجية واجبة للاربعة ومع ذلك
 فالغردية المقابلة لها غير متمنع في الموضوعات التي يتصف بها كالثلثة مثلاً، والالزم
 امتناع كل ما يقابل مفهومه ما خرد واجب، ولزم ان لا يجتمع المتقابلان في زمان واحد في موضوع
 فيلزم ان لا يتصف النجى بالسود اذا اتصف الرومي بالبياض لان البياض للرومي
 واجب حين اتصافه به ولا يشترط اتصافه به، فانه بسواد المقابل له من الممتنعات الذاتية
 التي لاحظ لها من الوجود فالنظر ايهما المنصف الى هذه الشناعة الشناعة كيف لانت ^{الرسالة} صالحة
 وراجع در آنکه چون اعدام مقابله آنها را از قبیل متمنعات گردانیده، متفرع بر آن ساخته
 که در جمیع موطن واقعیه از حیط وجود بی نصیب مانند، و الامر لیس كذلك زیرا که آنچه در جمیع
 موطن واجب است، نقیض او، در جمیع موطن متمنع باشد و آنچه در یک موطن واجب است
 نقیض او در آن موطن متمنع باشد پس از وجوب شتی در یک موطن امتناع نقیض او در جمیع
 موطن چیرا لازم آید، و شکلی که از کلام قوم بر این دعوی عقد کرده عقیم است، زیرا که مراد از
 موضوع کبری متمنع فی جمیع الموطن است و از محمول صغری متمنع فی موطن الوجوب، فلا
 يتكرر بالوسط ولا ينتج وسيجيء لهذا زيادة توضيح ان شاء الله تعالى -

و خامس آنکه قاعده مقررہ اهل معقول را که "اذا كان الشيء واجباً كان نقیضه متمنعاً" باشد،
 باین مقام مسلم نیست، زیرا که اعدام مقابل صفات نقائص صفات نیست، بلکه از قبیل
 اعدام بلکه اند، چه ظاہر است که جهل نقیض علم نیست، بلکه عدم بلکه علم است، و همچنین عجز نقیض قدرت
 نیست، و اگر جهل نقیض علم باشد مثلاً لازم آید که واجب تعالی و قدرت و اراده و سایر صفات
 جهل باشند زیرا که لا علم برینها صادق است، و بناء علی تناقض العلم و الجهل هر چه لا علم است
 جهل است و لازم آید که همه این اشیاء مرآت ظلال علم باشند و آیتنا حضرت مجتهد تصریحات
 دارند بر آنکه مقابل علم جهل است لا علم، و مقابل قدرت عجز است نه لا قدرت، و این تصریحات
 دلالت قویہ دارند بر آنکه مراد ایشان از تقابل نقیض نیست و اگر گاهی لفظ نقائص بر آنها
 اطلاق میکنند بطریق مسامحت یا باراده معنی لغوی فی باشد

و سادس آنکه معنی نقیض در قاعده مقررہ آنست که راجع بنقیض مرکب باشد یعنی صدق

از ذات موضوع پس الواجب موجود نقیض آن ان الواجب لیس بموجود خواهد بود،
 و هرگاه وجود برائے واجب واجب باشد سلب وجود از آن ممتنع خواهد بود و همچنین العلم بموجود
العلم لیس بموجود اما نقیض مفرد یعنی مفهومی که در غایت خلاف و بعد باشد از مفهوم عین مثل
 واجب و لا واجب و علم و لا علم پس اتمناع آن بسبب وجود عین بآن معنی که در خارج و بین
 متحقق باشد غیر مسلم است، آیا نمی بینی که ممکن موجود لا واجب است و جهل لا علم است الی غیر ذلک
 سابع آنکه مراد از ممتنع در قاعده مقررہ آنست که در جمیع مواطن مستحیل باشد، کما فہمہ
 صاحب لرسالة حيث قال والممتنع لا يتحقق له في الذهن ولا في الخارج، لازم آید که چون
 مفهومی را در ذهن تحقق بهم میرسد نقیض او از جمیع ظروف و مواطن حتی الخارج و الواقع
 مرتفع گردد، لانه حين التثقی واجب، و اذا كان الشيء واجباً كان نقیضه ممتنعاً و الممتنع
 لا يتحقق له في الذهن ولا في الخارج، بلکه مراد آنست که چون چیزی در ظرف واجب التحقق
 باشد نقیض او معنی رفع در همان ظرف مستحیل التحقق می باشد پس هر چه در یک موطن واجب
 است نقیض او در آن موطن ممتنع و پنجم جمیع مواطن واجب است نقیض او در جمیع مواطن ممتنع مؤید این مؤید آنست که اهل مغول موطن لا عظمه را از
 ظروف واقیعه شمرده اند و هیچ چیز را در آن موطن ممتنع ندانسته اند و نیز گفته اند لا حجب فی التصور
 في تعلق بكل شيء، و نیز گفته اند علماء الواجب يشغل المفهومات كلها من الواجب والممكن والممتنع،
 تا من آنکه نفس الامر و واقع را عبارت از علم و اجبی جل شانہ دانستن باز قبیل غلط اصطلاح
 وجودیہ با صطلوح شهودیہ است، قال الشيخ المجدد فی المکتوب المدنی المائۃ، مرتبہ
 دوم نفس الامر است که صفات و افعال و اجبی جل شانہ آنجا کائن است، و لا آنکه که ام نیز در
 آن مرتبہ موجود آید و وجود نشأ آخرت نیز در آن مرتبہ ثابت است اتہی۔

و ظاہر است که این مرتبہ را علم واجب تعالی قرار دادن غایت سخافت است، چه مرتبہ علم واجب
 نزد ایشان مرتبہ ایست علی حدہ سوائے این مراتب ثلاثہ کہ مرتبہ وسم و خیال و نفس الامر است
 و مرتبہ خارج باشد و قد سبق من هذا الباب ما فيه كفاية فليرجع اليه

تاسع آنکه منع تقویم حقائق کائنات واقیعه از اعدام مقابله صفات بعد از تسلیم ثبوت آنها در
 واقع و نفس الامر کما بره ایست و دراز آداب مناظرہ لانه منع للشيء بعد تسليمه بعينه فحمو

تہافت و تناقض لایلیق بالعقلاء،

قولہ جواب حضور اعدام مقابلہ و حضرت علم بذاتہا نیست بلکہ تشبیح و مثال اسے
و ذوات انہا اگرچہ از قبیل تمتعات است، اما تشبیح و مثال انہا چنین نہ پس چنانچہ عسل
صور یہ حقائق ممکنات ظلال اسماء و صفات و سبجائے است علل مادیہ انہا نیز ظلال اعدام
و نقائص ہماں اسماء و صفات است،

اقول این جواب بدستور سوال و ہی و مدخول است و باند مذہب حضرت شیخ مجدد مسالے ندارد،
زیرا کہ تقوم حقائق کائنات بر این تقدیر از ظلال اعدام اسماء و صفات باشد و چون با دعا صاحب ^{رسالہ}
نزدیک حضرت شیخ مجدد و ظل باصل مغایر است و حمل یکے بر دیگرے متمنع لازم آید کہ اعدام را از
مرآتیت اسماء و صفات واجبی بہرہا نشد و نیز اعدام را حقائق ممکنات گفتن راست نیاید پس
تمام مذہب حضرت ایشان را بر باد داد سبجائے ہذا بہتان عظیم،

و ایضا حضرت مجدد در مکتوب صدوسی و چہارم از جلد اول تنصیص فرمودہ اند بر آنکہ مرآة
شیخ مقابل اوست و ظاہر است کہ ظلال اعدام را با صفات مقابلہ نیست لایسا چون ظل مغایر
اصل باشد کماید عمیہ صاحب الرسالہ،

و ایضا حضرت ایشان در نہمان مکتوب معنی مرآتیت عدم را برائے وجود باین عبارت بیان
فرمودہ اند کہ ہرچہ از جانب وجودی مسلوب است در جانب عدمی ثابت است، و ہرچہ از
جانب عدمی مسوب است در جانب وجودی متحقق و ظاہر است کہ این معنی بنسبت عدم متصور
است کہ نقیض وجود است نہ بنسبت ظل آن عدم کہ ظل نقیض است.

قولہ فلا اشکال

اقول الاشکال باقی بحالہ، زیرا کہ از کلام حضرت شیخ مجدد و سابقاً منقول شد کہ تقوم حقیقت
ظل باصل خود است نہ بخود و ظل ہرچہ دارد مستفاد از اصل است، پس انچہ لاشی محض متمنع
بالذات باشد و در جمیع مواطن واقعہ از حظ وجود بے نصیب، چگونہ ظل ازوے منعکس تواند
شد و او چگونہ تقویم آن ظل تواند نمود و آثار واقعہ را مثل نقص و شرارۃ و قبح چگونہ مصدر
و مبدأ تواند شد، بلکہ اگر انصاف یرسی اشکال را بہ سبب این جواب قوت قویہ ہم رسید، زیرا کہ

از این جواب مستفاد شد که این اثار مستند لفظی عدم اند و لا شبهة ان مرتبة الظل ضعیف من مرتبة
الاصل پس اینجا شاعت زیاده تر گشت،

فائده اگر گوئی که جواب صاحب رساله از این سوال بغایت ضعیف، سخیف و مزلف بر آید
پس جواب تحقیقی از آن چه باشد،

گویم از آنچه در هدم بنیان اعتراض مذکور شد اجوبه مثبتی می توان بر آورد، لیکن اجابته لسانی اینجا
جوابی است که از کلام فیض التیام حضرت شیخ مجدد مستفاد است مذکور کنم -

باید دانست که تحقق و ثبوت را مراتب بسیار است و عدم در یک مرتبه مقابل تحقق در آن مرتبه
است پس عدمیکه مرآت صفات است مقابل وجود خارجی است و ثبوت آن در مرتبه علم دجا
و در مرتبه وهم و خیال هیچ وجه استحاله و مناقضه ندارد

و تقریر آخر، نزدیک حضرت شیخ مجدد تناقض در میان وجود و عدم ثابت است، همچنین
در موجود و معدوم، نه در وجود و معدوم یا عدم و موجود، بالجمله انصاف احد النقیضین
بالآخر نزد ایشان بطریق حل مواطاة جائز نیست، بطریق بالاشتقاق جائز است کما هو
المقرر عند اهل التحقيق من اهل العقل قال المحقق الشریف فی شرح العواقف، نعم
یلزم انصاف احد النقیضین بالآخر بطریق الاشتقاق ولیس بمحال وانما المحال ان
یتصف احدهما بالآخر مواطاة کان یقال مثلاً الوجود عدم انتهى -

پس چنانکه نزدیک حکماء وجود معدوم است، نزدیک حضرت ایشان عدم موجود است، وانی
هذین التقديرین اشار الشیخ المجدد فی المکتوب الستین من الجلد الثالث، باید دانست
که مراد از عدم اینجا عدم خارجی است که مقابل وجود خارجی است، پس منافی ایجاد او که در
مرتبه وهم واقع شود نبود، و ثبوت و همی بوسیله جنگ ندارد، بآنکه گوئیم منافی عدم وجود است
که نقیض او هست و عدم وجود نگیرد، اما اگر عدم موجود گردد هیچ مخطور لازم نیاید چنانچه
در وجود گفته اند که از معقولات ثانویه هست، که در خارج هست، و قال فی المکتوب
الرابع والثلاثین بعد المائتين من الجلد الاول،

اگر گفته شود که تو با لا صرف عدم را نیز حکم بالنصابی که ده بودی بوجود و صرف که نقیض

اوست پس اجتماع نقیض پیدا شد

گوئیم که اجتماع نقیضین در یک محل محال است، اما قیام یک لقیض بنقیض دیگر و اتصاف یکے بدیگر محال نیست چنانکه ارباب معقول گفته اند که وجود معدوم است، و اتصاف وجود بعدم محال نیست، پس اگر موجود شود و منبغ بوجود گردد چرا محال باشد اگر گویند که عدم از معقولات ثانویه گفته اند که منافی وجود خارجی است پس وجود خارجی چگونه متصف گردد

در جواب گوئیم که مفهوم عدم را از معقولات ثانویه گفته اند اما اگر فردی از افراد عدم متصف گردد بوجود چه فساد است چنانچه ارباب معقول در وجود گفته اند بطریق اشکال که وجود باید که عین ذات واجب تعالی و تقدس نباشد زیرا که وجود از معقولات ثانویه است که وجود خارجی ندارد و واجب الوجود تعالی و تقدس در خارج موجود است پس عین نباشد و در جواب گفته اند که مفهوم وجود از معقولات ثانویه است، جزئیات او پس جزئیة از جزئیات او منافی وجود خارجی نباشد و تواند بود که در خارج موجود بود انتهى.

و آنچه در بعض مواضع از مکاتیب ایشان واقع شده که دلالت دارد بر اثبات وظلّیت هر عدم را، و آنکه مراتب ظلّیت عدم از حسیض صرافت عدم ارتقا نموده چنانچه مراتب ظلّیت در جانب وجود اند و در وه اصل بحسیض تنزلات نزول فرموده پس مراد از این ظلّیت تقدیم آن عدم بخصوصیات است نه ظلّیت مطلقه زیرا که عدم فی نفسه مطلق است، و از آن حضرت مجدّد بعدم صرف تعبیری نمایند وجود بهمین عدم را بطلّی از ظلال کمالات وجودیه نسبت کنیم از صرافت خود تنزل نماید و معبر شود بحیل و عجز بعد از آن افراد حیل و انواع آن افراد عجز و انواع آن نسبت خصوصیات علم و قدرت پیدامی شود، و بهمین است مراد بمراتب ظلّیت، قال فی المکتوب المذكور عدده بدانکه هر عدمی بطلّی از ظلال کمالات وجودیه که مقابل اوست، و منعکس در او منبغ گشته در خارج زینت پیدا کرده است بخلاف عدم صرف که باین ظلال متأثر نگشته است و رنگی نگرفته است، چگونه رنگی بگیرد که مقابل این ظلال نیست، اگر مقابل دارد بحضرت وجود صرف دارد تعالی و تقدس انتهى.

قوله سوال چنانچه از بیان سابق ظاهر شده شئی را یک حقیقت است ازین ثمانیه و هر حقیقت نظر یک صفت است ازین صفت ثمانیه پس باید که هر چیزی و عالم مظهر یک حقیقت باشد و پس و متحقق خلاف آن است آیانی مبنی که زید مظهر جمیع صفات واجب است

اقول این سوال دلیل ظاهر است بر آنکه صاحب رساله از مذہب حضرت مجتہد کبیر نقل صد لفظ بهره ندارد و از نعمت فهم کلام ایشان بالکلیه محروم است چه ظاهر است که شئی را یک حقیقت است ازین حقائق ثمانیه و هر حقیقت مظهر یک صفت است ازین صفات اما این قدر وقت فهم کجا که از معنی یک حقیقت بمعنی وحدت آن استکشاف کند تا از ورطه ضلال نجات یابد

جواب بدانکه ما هیات دو قسم اند بسیطه و مرکبه قال فی شرح الوقف الما هیة اما بسیطه تلت عشر من عدة امور متحققه او مرکبه تقابلها فی التي تلت عشر من عدة امور مجتمعة و ينتهی المركب الی البسیط اذا لابدان یکون فی المركب امور کل واحد منها حقیقة واحدة والا کان مرکبا من امور لانها یة لها لا مرة واحدة بل مراراً و غیر متناهیة و مع ذالک فلا بد من وجود البسیط فی لان العدد ای المعداد بال فعل ولو کان غیر متناهیة فی الواحد پس معلوم شد که حقیقت واحد نیست مگر امر بسیط نه همان است مظهر یک صفت و اما مرکب پس لابد است که منتهی باشد بر بساطت و هر یک از آن بساطت مظهر یک صفت خواهد بود و از صفات ثمانیه فلا اشکال اصلاً

تفصیل جواب و چون صاحب رساله معنی وحدت حقیقه را نفهمیده و زید را ذوق الحقیقة الواحدة قرار داده ناچار در گر داب این اشکال دست و پا گم کرده و جوابی که باند مذہب حضرت شیخ مجتهد مناسبته ندارد در بر و تن کار آورده چون سخافت اصل اعتراض معلوم کردی الحال بر هر لفظ آن نظر نقد و ترتیف بر گماریم

پس مقصد اولی از اعتراض آن است که شئی را یک حقیقت است و بطلان این مقدمه بر ظاهر است زیرا که اگر مراد آن است که خواه بسیط باشد یا مرکب ذوالحقیقة الواحدة است پس غیر مسلم است فان زید اصل لجزآن اولیان هما الشخص والنوع والنوع لجزآن اولیان هما الجنس والفصل والحقیقة المختصة بالمرتبة النوعية هی الفصل ثم الجنس

لـ جزآن، والحقیقة المختصة بالترتبة الجسدية هي فصلها، وهكذا، واگر مراد آن است که شئی بسیط را یک حقیقت است پس آن مسلم است لیکن بودن هر جزء از اجزای عالم منظر یک صفت لا غیر متفرع بر آن نمی شود، چه اجزای کثیره از عالم مرکبات اند، و آنها مظاهر صفات متعدده اند، فلا تیم التقریب

و اینجا اگر صاحب رساله گوید که اهل معقول مرکبات را نیز حقیقت واحد میگویند فالانسانیه عندهم حقیقة واحدة، و کذا لحيوانية.

گوئیم که مرکبات را حقیقت واحد گفتن عرفی است، و بناء آن بر وحدة جزء و اخیر از اجزاء مرکب است که از آن بصورة نوعیة یا بصورة شخصية تعیر کنند و آنرا بجای فصل و تشخص قرار دهند و همچنین ما فوق الجزء الاخير من الاجزاء که در مرتبه جنس و ماده اند نیز لابد است آنها را از خصوصیت که طبیعت هر یک از آنها بدان متصل شده، و کذا الی ان ینتهی الی البسيط، و قاعده مقررہ است که الحقائق لا تنیض من العرفیات، ای انمی بینی که چون اهل معقول در تحقیق حقائق غرض می نمایند غیر بسیط را واحد نمی گویند و مرکبات را متعدد قرار میدهند، کما سبق نقله من شرح المواقف،

و مقدمه ثانیه، از اشکال آنست که هر حقیقت منظر یک صفت است، فیما فی المقدمه الاولى من الاختلال و مقدمه ثالثه بطریق نتیجه که مقتضی ساقبتین نمیده آن است که هر جزء و عالم منظر یک صفت باشد و پس، و فیما فیها من الاختلال، اگر مراد آنست که هر جزء از اجزای عالم که بحسب حقیقة واحد است، و منظر یک صفت است و پس، پس مسلم است، لیکن معترض را فائده نمیداد، و اگر مراد آنست که تمام عالم با هر جزء از اجزای عالم جمیع صفات متکثره متعدده خود منظر یک صفت است و پس، پس آن منوع است کما مر.

و مقدمه رابع آنست که متحقق خلاف آنست، و این مقدمه خلاف واقع است چه خلاف آن هرگز متحقق نیست، قولک ایانمی بینی که زید منظر جمیع صفات واجب است، گوئیم زید بمعنی که تقریر کردیم واحد نیست، و ایضا مراد از منظر بیت ظلیت است، و زید که عبارت از نفس ناطقه است ظل یک صفت است، و علم او صفت دیگر و قدرت او ظل صفت دیگر و علی بن داود

القياس لطائف من القلب والروح كهمه ظلال صفات واجبي وشيئون واصنافات وسلبيات
 اند و آن همه راجع لصفات ثانیة و تمیز است جواب محقق از اشکالے که سابق مذکور شد بر طور
 حضرت مجدد و له شواهد کثيرة من مکاتیبہ قد سبق بعضها و سیاق بعضها ان شاء الله تعالی
 قوله جواب انعکاس انوار اسماء و صفات واجبی در اعدام مقابلہ خود با در حضرت علم بان
 طریقه است کہ کسی چراغان نماید و در مقابلہ ہر چراغ آئینہ بگذار دو در ہر آئینہ نور چراغ پدید
 غایۃ الامر نور ہر چراغ در مرآة مقابل خود بقوت و شدت ہویدا خواہد شد و در غیر مقابل بعضی
 و نقصان پس جمیع اعدام مجالے و مرایاتے انوار جمیع صفات اند بتفاوت قوۃ و ضعف پس
 ہر شی منظر ہر کمال است، گو ظہور بعض کمال در بعض چیز با بنا بر فقدان اسباب و شرائط آن
 مفقود شود و کما قالت الصوفیة الوجودیة ایضا کل شیء فی کل شیء و بنوہ علی مسئلة
 الاندماج ولا تفتاح کما هو مشروح فی موضعہ فلیفتش فافهم۔

اقول این جواب سراسر مختل است و از شرعیات ست کہ در لباس برہانیات خود را جلوه
 داده، مردم ضعیف العقل را می فریبید و وجود اختلاف در آن بسیار است،
 اول آنکہ جمیع اعدام را مجالے و مرایاتے جمیع اسماء و صفات گفتن خلاف مذہب حضرت مجدد
 است زیرا کہ معنی مرآتیتہ نزدیک ایشان جز در مقابل راست نمی آید کما سبق نقلہ من مکاتیبہ،
 پس انعکاس صفت علم و در عجز مثلاً معنی ندارد و اگر کسی توہم کند کہ صفات متلازم اند پس
 اعدام متقابلہ آنها نیز متلازم باشند و صفات در یک ذات واحدہ مجتمع می شوند یقال القاد
 مزید و در اعدام آنها نیز در یک محل مجتمع می شوند یقال العاجز مضطر و صفات باہم مناسبت
 معنوی دارند پس اعدام متقابلہ آنها نیز باہم مناسبت معنوی دارند پس بنا بر آن این تلازم
 و اجتماع اگر انوار بعض صفات در اعدام مقابلہ بعض دیگر منعکس شوند بر طور حضرت مجدد نیز
 درست آید،

گویم نقیض لازم ہر چند مخالف ملزوم است اما مقابل آن نیست بان معنی کہ حضرت مجدد قرار
 داده اند، بلکہ مقابل آن نیست الا نقیض صریح ملزوم فلا یصح للمراتبۃ الایہ و عجب است
 از صاحب رسالہ کہ برائے حضرت مجدد حوائی از اقوال صوفیہ وجودہ کہ نزد حضرت اشار، ہرگز

مسلم نیست بریافته،

وجه ثانی آنکه قول صوفیه وجودیه را کل شیء فی کل شیء یعنی بر مسئله اندماج و انفتاح دانسته
حال آنکه امر در واقع چنین نیست معنی این قول آنست که هر فرد از افراد عالم نزدیک ایشان
شانے است خاص از شیون حضرت وجود و بس حضرت وجود در آن ظاهر است محقیقت
اورست، و چون جمیع اشیاء لازم کمال باطن حضرت وجود دارند و مندرج در وحدت آن لاجرم
همه آن اشیاء درین فرد مستکن اند قال الشیخ الاکبر فی الفص الادریسی، فالعلی لنفسه
هو الذی یکون له الکمال الذی لیتغرق به جمیع الامور الوجودیة والنسب الاعدمیة
بحیث لا یمکن ان یفوتہ نعت منها وسواء کانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً او مذمومة
عرفاً وعقلاً وشرعاً. و لیس ذلک الالمی خاصة واما غیر مسمی خاصة فنا هو
مجلی له او صورة فیه فان کان مجلی له فیقع التفاضل لابد من ذلک بین مجلی له و مجلی
وان کان صورة فیه فتلك الصورة عین الکمال الذاتی لانها عین ما ظهرت فیه،
فالذی لمسمی هو الذی لتلك الصورة، ولا یقال هی هو ولا هی غیره، وقد اشار
ابوالقاسم بن قسّی فی خلعه^(۱) الى هذا بقوله ان کل اسم الهی یتسمی جمیع الاسماء الالیمیة
وینعت بنعتها وذلک لکنها ان کل اسم یدل علی الذات وعلی المعنی الذی سبقت له
ویطلب فن حیث دلالة علی الذات له جمیع الاسماء، ومن حیث دلالة علی المعنی ینفرد
یتمیز عن غیره کالخالق والمصور الی غیر ذلک انتهى

و قال العارف البامی فی نقد النصوص، کیفونة کل شیء فی کل شیء باعتبار مراتب
تعیین اول ست بکلیه در جمیع موجودات الی آخر ما قال،

وجه ثالث آنکه صفات واجب جل شانہ اعدام آنها که در حضرت علم متمیز اند مکانی
نیستند تا در اجتماع آنها در یک چیز و یک اشاره استبعاد می باشد آیا نمی بینی که اعراض متعدد
با وجود مکانی بودن آنها در مشار الیه واحد به تکلف جمع می شوند

تمهید باینکه دانست که اینجا صاحب رساله اعراض آورده است و فکر جواب آن نموده

و این اعتراض دلیلی است قوی و برپا سنے است متین مانو ذ از رساله قول الفصل بر اثبات توحید وجودی و مخاطب بآن کسے است که با وجود قول بوحثت شهود انکار وحدت وجود می نماید و یا نص است بر البطلان وحدت شهود بآن معنی که صاحب رساله بسبب قلت فهم خود از ان می فهمد نه بر البطلان وحدت شهود علی الاطلاق،

و این اشکال را اولاً بطریق اجمال تقریر کنیم و مقدماتی که صاحب رساله اجمال آنها نموده و لابد است از آنها در تنصیم مقصود نیز بآو سنے منضم سازیم تا قوت این دلیل و متانت این برهان بر جمیع عقلاء واضح شود ثانیاً بطریق تفصیل بیان تصورات اطراف مقدمات آن و دلائل تصدیقات زیر هر جمله از کلام حسب رساله غنائیم

بدان حاصل که الله تعالی که شهود وحدت حق در کثرت خلق خواه با آن شهود کثرت خلق هم باشد یا نه مکشوف جمہور صوفیہ است در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان و عمدہ مقامات ایشان است اگر چه بدان مشابہ نباشد که بر تر از ان مقامی متصور نہ شود، بلکه از عمدہ عقائد ایشان است بعد از ریاضات و مجاہدات ایشان حاصل شدہ، و آنچه مکشوف جمہور صوفیہ باشد در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان بعد از ریاضات و مجاہدات و عمدہ مقامات ایشان بلکه عمدہ عقائد ایشان باشد بے شبہ صحیح است و از قبیل اغلاط الحس نیست، اما صغری پس متضمن است چهار محمول را۔

یکے آنکہ مکشوف جمہور صوفیہ است و دویم آنکہ در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان است، سیوم آنکہ از عمدہ مقامات بلکه از عمدہ عقائد ایشان است چهارم بعد از ریاضات و مجاہدات ایشان را حاصل شدہ است، و ذکر محمول اول بنابر آنست کہ علم شهودی در حقیقت مشابہ علم فکری نیست بلکه مشابہ علم حسی است، و غلط الحس را جمال در یک شخص و یاد و شخص است، اما جماعت کثیر و کثر لا محض پس مکشوف ایشان حکم تو اثر دارد کہ مستند بحس باشد و آن بحسب عادت مفید علم یقینی است، و نیز انکار کمال یک شخص از ان قبیل است کہ مخالف بر آن جزوت و اقدام می تواند کرد، و در جماعت کثیر و باین کثرت با وجود تحقیق امارات کمال در آن جماعت یقیناً او ظناً سائیم یقین، انکار کمال را غلط نمی ماند، بار خدا یا مگر شخصی را کہ معتزلی مزاج و سفیه باشد، و اعتبار محمول ثانی بنابر آنست کہ آنچه

در ابتداء سلوک و وسط آن مکشوف می‌شود، است که از قبیل تجلیات صورتی یا معنوی باشد، در حق سالک در موطن علم او، پس صدق او در جمیع مواطن و اقیعیه لازم نیست، و آنچه بعد از فنا، الفناء و التلاخ از جمیع علوم بشریه و نبات عادی و مزاجیه خواه آن علوم گشته باشند خواه ضروری و بعد از انحلال در ذات حق و بقا بآن ذات مقدس مکشوف شود لاجرم خالص خواهد بود از جناب الهی بواسطه تجوز، و خطا در آن مکشوف مستلزم تجوز و خطا در علم الهی خواهد بود. نعوذ بالله من ذلک. اما اختلاف عبارات مکاشفین در مسائل مکشوفه ایشان پس در حقیقت آن مسائل شبه نمی اندازد چه این اختلاف را انسابی است که سابق بعضی آنها اشاره رفته است.

و اعتبار محمول سیوم بنابر آن است که اختلاف در فروغ دین، چنانچه از صحابه، ائمه مجتهدین و صوفیه منقول است، احتمال تخطئه اعدایانین در آن گنجایش نیست؛ اگرچه محلی در آن اختلاف معذور، بلکه باجور است، بخلاف اختلاف در ذات و صفات که آنرا ازین قبیل، شمردن نادانی است، ایضا تحقیق مسائل عمده، و مقامات عالیه نزدیک اصحاب کشف از اهم مهمات است، پس باوجود بذل جهد در آن محلی و گمراه شدن این جماعه محال عادی است، و اما این را مثالی واضح کنیم صحابه رضوان الله اجمعین، براتے حضرت عمرؓ مقامی ثابت کرده اند، و آنرا باین ادا کرده که "ما کنا بعد ان الکینه تنطق علی اللسان عمر و قلبه". پس اگر سیفیه نعرش خورد، و گوید نطق سکینه بر لسان ایشان امر حقیقی واقعی نیست، بلکه این مقامی است مکشوف طائفه از اولیاء الله. این بزرگان را در آن مشهد آنچه نمودیم آن شکم شدند، کذب و افتراء، یا وهی و خیال در میان نیست، چه قدر نیکو باری زنده کرده باشد.

اعتبار محمول چهارم بنابر آنست که احادیث کثیره و آیات دلالت می‌کند بر آنکه فلاح و اهندار و سبیل الرشاد و ظهور حق تابع است مر ریاضات و مجاہدات را که بقوانین شرعیه واقع شود، و عادة الله جاری است بآنکه این امور را بعد ریاضت و مجاہدات مذکوره خلق میفرمایند، چنانچه عادت جاری است بخلق احراق عقیب میس النار، و خلق نری عقیب شرب الماء البارد، و نحوه، اما دلیل ثبوت

محمولات اربع پس تتبع کلام این بزرگواران و تفحص حکایات ایشان و استقرار رسائل و تصانیف ایشان است، منهم الامام البسط الحن ابن علی و ابن عباس و ابن عمر و جعفر الصادق و ابوالبرکات بطائی و الجبیه و فضیل و معروف و ذوالنون و ابوعلی السندی و ابو حفص و ابوسعید الخراز و ابوالحسن شاذلی و ابو حمزه و الثبلی و سهیل التستری و السبقی و فارس و یوسف بن الجین و عامر بن قشر و الواسطی و ابوبکر الفارسی و النهرجوری و ابو عثمان البحرئی و القاسم و محمد بن واسع و ابن عطار و ردیم و النصر آبادی و ابوعلی الدقاق و حسین بن منصور الثلاج و الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالی و اخوه احمد الغزالی و الامام العلامة فخر الدین الرازی و الشیخ الکبیر شهاب الدین السهروردی و الاستاد ابوالقاسم بن عبد الکبیریم ہوازن القشیری و الشیخ الکامل المحقق ابوطالب المکی و الواحدی و البغوی فی تفسیرہما و الشیخ الامام ابواسماعیل عبد اللہ انصاری و الشیخ المحقق ابوبکر الکلامازی البخاری و الفاضل المحقق القاضی ناصر الدین البیضاوی و الفاضل المحقق شرف الدین الطیبی و الفاضل المحقق سید شمس الدین السمرقندی و الفاضل المحقق سراج الدین صاحب کشف الکشاف و السید الشریف الجرجانی و المولی المحقق جلال الدین الدوانی و المولی یوسف الکوسجی القرا باغی المولی السید الزاہد السهروردی و الشیخ المحدث ابراہیم اکروسی المدنی و غیر ہم من کبار الصوفیہ و العلماء المحققین من لا یحصى عددهم رحمہم اللہ،

و کذا الک الشیخ المجدد کما نقلنا من المکتوب الحاوی والتسعين والمائتة من الجلد الاول، و اتباعه من الشہودیة و اولادہ وقد نقل الرجوع عن الشیخ الی البرکات علامہ الدولۃ السنائی الی القول بوحدة الوجود، و اما دلیل کبری، پس از انجملہ آنت کہ سابق مذکور شدہ و از انجملہ است آیتہ

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

وجہ استدلال آیت آن است کہ ہر چہ بعد از مجاہدہ حاصل شود، سبیل الہی است، و این معرفت حاصل شد بعد از مجاہدہ پس سبیل الہی باشد و خطار و گمراہی را در ان مجال توہم نباشد،

و از آنجمله است حدیث "من عمل بما علم ورزاه الله علم ما لم يعلم" و از آنجمله است حدیث "اذا امرت بقوم العبد يعطى زهدا في الدنيا قلته منطق فاقتربوا منه فانه يلقي الحكمة" و از آنجمله است حدیث "من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه" و از آنجمله است حدیث "الحكمة عشرة اجزاء تسعة منها في العزلة و واحد في الصمت" و امثال ذلك من الاحاديث والاقوال والاقوال،

بالتجمل و تضليل ابن قسم طائفه عليه در مسائل متعلقه بذات و صفات الهی که سرایه تمام عمر ایشان است و ایشان را در تمام عمر از معرفت حق محروم و علی بے بهره و بے نصیب قرار داد و در ریاضات و مجاهدات ایشان را لغو و عبث پنداشتند نمی آید مگر از منافق بے بهره و بے نصیب که اوقات عمر عزیز خود را ضائع ساخته و در لغو و عبث صرف نموده و منتہائے کمال ایشان را خیال باطل بے اصل و حقیقت گمان برده این همه علامت آن است که ایمان در دل این شخص جلتے نکرفته است چون خدا خواهد که پرده کس درو میلش اندر طعنه پا کان برد و اعادنا الله سبحانه و جمع السليمن من ذالك ملخص الكلام آنکه چون توحید حالی باین وضع ثابت گشت لازم آید که میان صانع تعالی که متعالی است از دخول و خروج در عالم و عالم ارتباطی است خاص و عینی بوجه من الوجوه تا شود آن عالی درین سافل مسیر آمد و صحیح شود و مطابق واقع گردد و اگر ارتباط خاص و عینیت درین شود حق و مطابق واقع ضرور نباشد لازم که در بوریافلک طلسم را شهود کرده باشیم و اینجی بطلان و اگر شخص منع بطلان این لازم کند بسند کل شیئی فی کل شیئی.

گوئیم این مثبت مدعائے ماست زیرا که بنائے این قول بر مسئلہ توحید است، تمسک بآید دانست که این دلیل ناهض است بر ابطال توحید شهودی بآن معنی که صاحب رساله قرار داده است، زیرا که چون عینیت بوجه من الوجوه در میان ظاهر و مظهر ثابت شد غیرت من جمیع الوجوه که تناظر وحدت شهود است بر علم صاحب رساله باطل گشت و چون حضرت محمد و باین عینیت قائل اند و مشارکت صوری ثابت می کنند و کجیت جامه معترف اند کما سبق نقل ذالک من کلامه مرارا، این دلیل بر ابطال مذہب ایشان ناهض نیست، (طریق تفصیل) چون این قدر معلوم شد الحال در طریق تفصیل شروع می رود،

قوله اگر گویند که اگر چنین باشد که در میان اشیاء و موجودات آنها تعالی شانہ غیریت محض باشد نسبت اتحاد و عنیت بوجه در میان نباشد

اقول مراد از غیریت محض آنست که من حیث الذات والعوارض باشد و اتحادی که تعبیر از آن بمشارکت صوری می فرمایند می رود، نیز در میان نباشد چنانچه صاحب رساله لعطف تفسیری این معنی را و انموده،

قوله لازم آید توحید حالی،

اقول توحید حالی را نزدیک صوفیہ و معنی است.

یکے آنکہ بسبب غلبہ ظهور نور قدیم و انکشاف وجه اتحاد در میان موجود و وجود احکام خاصہ کونیہ از نظر عارف محقق گردد و شیخ کبیر در مفتاح ازین مرتبہ بشود حالی تعبیر می فرمایند و ایشان این حالت را سکر میدانند و از حالات کمال نمی پندارند و صاحب رساله آن را ذوالعین میگوید و دوم آنکہ بر سالک هر دو وجه اتحاد و وجہ امتیاز منکشف باشد و حق را حق و خلق را خلق داند و با وجود این حق را در مرتبہ خلق و خلق را در مرتبہ حق مشاهده نماید و درین شہود یکے حجاب دیگرے نشود و این است مرتبہ کمال نزدیک ایشان و این حالت را حالت صعود و صاحب این مقام را ذوالعقل و العین خوانند و گاهی ذوالعین خوانند کما یظهر لمن راجع الالواح و لقد النصوص و مفتاح الغیب پس معنی توحید حالی شہود و جہ اتحاد است چنانچه عارف جامی از صاحب ترجمہ عوارض در نقد النصوص نقل فرموده اند و باین شہود اگر انکشاف و جہ امتیاز هم باشد از اعظم کمالات و الا

قوله کہ باتفاق صوفیہ غایۃ قصوی سیر و سلوک اہل اللہ است.

اقول یعنی باتفاق محققین از صوفیہ زیرا کہ قول ہر چاہل عامی درین باب معتبر نیست.

قوله و مرتبہ اعلی کمالات ایشان،

اقول مراد آنست کہ توحید حالی مرتبہ است از مراتب علیائے کمال، نہ آنکہ غیر آن کمال نیست زیرا کہ شیخ اکبر در کتاب المعرفۃ والمشاہدۃ این مرتبہ را عین الیقین قرار داده اند و بعد ازین مرتبہ دو مرتبہ دیگر اثبات نموده اند حق الیقین و حقیقۃ الیقین کما سبق نقلہ من الاوراق الماضیہ و شیخ کبیر این مرتبہ را مرتبہ متوسطین می انگارند کما سبق نقلہ ایضاً،

سوال اگر کوئی کہ این بر تقدیرے راست می آید کہ مراد از توحید حالی شہود و وجہ اتحاد باشد فقط
و بر تقدیرے کہ مراد از ان جمیع جمع و فرق باشد چنانچہ سابقی بآن اشارہ رفت، پس آنرا مرتبہ متوسطین
قرار دادن چگونه راست آید؟ قال الشیخ: ایاکم و الجمع و التفارقة، فان الاول بوجه الذنقة
و الاتحاد و الثانی تعطیل الفاعل المطلق، و علیکم بہما فان جامعہما موحد حقیقی، و هو المسمی
بجمع الجمع و جامع الجمع و انه المرتبة العلیا و الغایتہ القصوی۔

جواب گوئیم فتمتائے سیر و معنی دار و یکے سیر الی اللہ کہ منتهائے سیر و وجہی است، و دیگر
منتهائے سیر مطلق کہ غایت آن نزول بعد العروج، و این توحید حالی فتمتائے سیر اول است، اما
بر مذہب شیخ اکبر پس ظاہر است و اما بر مذہب مجدد پس نیز یحتمل این است، قال فی رسالۃ المبدأ
و المعاد، اعلم ان العناية الالهیة جل سلطانہ جذبی جذبا للمرادین اولاً، ثم لیسری
طی منازل السلوک، فوجدت اللہ سبحانہ اولاً عین الاشیاء کما قال الصوفیة الوجوہیة
ثم وجدت اللہ سبحانہ مع الاشیاء معیتہ ذاتیة، ثم رعیته بعد الاشیاء، ثم قبل الاشیاء
ثم رعیته اللہ سبحانہ و ما رعیته شیئاً من الاشیاء، هو العنی بالترجید الشہودی و هو
المعبر بالفاء، و اول قدم توضع فی جوار الولائیة و کما الی سبق یحصل فی البدایة و هذه
الرؤیة فی ای مرتبہ كانت من المراتب المذكورة اولاً فی الافاق و ثانیاً فی الانفس، ثم
ترقیست الی البقاء الذی هو قدم ثان فی الولائیة، فراعیت الاشیاء ثانیاً و وجدت اللہ عیناً
بل عین نفسی، ثم وجدت فی الاشیاء رسل فی نفسہم مع الاشیاء، بل مع نفسی
ثم قبل الاشیاء، بل قبل نفسی، ثم راعیت الاشیاء و ما راعیت تعالی اصلاً و هی النہایة
التي هی الرجوع الی البدایة فالعود الی مرتبۃ العوام و هذا المقام هو اتم مقامات
دعوة الحق الی الحق سبحانہ و اکمل منازل التکمیل و الارشاد انتہی، و بعضہ از متعلقات
این مقام بعد ازین وارد شود و انشاء اللہ تعالی

قولہ حقیقۃ نہ داشتہ باشد

اقول یعنی از قبیل اکاذیب و مخترعات قوہ متخیلہ باشد کانیاب الاغوال بدون آنکہ اورا
در خارج منشاءتے مستندے باشد،

قولہ وایشان در تمامی عمر خود از آگاہی حقیقتہ الحق بے بہرہ و بے نصیب ماندند،
 اقول یعنی معبود ایشان خداست تعالیٰ نباشد، بلکہ ایشان غیر خدا را الہ مقرر کرده باشند و آیت
 أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ خَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَفَّلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ فَنُذِرُكَ وَيُغْشَىٰكَ الْغَاسِقُ إِذَا ظَنَمْتَهُ النَّارُ لَا نُجِئُكَ مِنْهَا إِلَّا نَارًا
 قولہ وریاضات و مجاہدات ایشان لغو و عبث باشد،

اقول بلکہ این ہمہ مجاہدات و اخلاص قلب و قالب برائے حق، و تحمل مشاق تکلیفہ ایشان را
 بداند شیطان کہ مقتدر الوہیت الحق است گردانیدہ باشد، سچانک ہذا بہتان عظیم
 قولہ و قد قال اللہ تعالیٰ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، الآية

اقول استفاد ازین آیت آنست کہ ہر چہ بعد از مجاہدہ، و امتثال امر الہی حاصل شود، سبیل
 الہی است، و این معرفت یعنی شہود حق در ہر شئی حاصل است بعد مجاہدہ و ریاضات پس سبیل الہی
 باشد، وَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ
 أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" این است تیمم این دلیل، و تقویتہ
 آن نظم بمقدمات مناسبہ بآن، و تصویر اطراف مقدمات آن، ہوا استدلال برائے تصدیقات آن
 و اما تقریر ملازمست این دلیل پس بآن وجہ است کہ گفتہ شود، شہود حق در خلق مستلزم حصول
 حق در خلق بوجہ از وجوہ عینہ بذات یا صفات خواہ آن صفات عین صفات مرتبہ جفیہ باشند
 یا مشارکت ضروری بصفات آن مرتبہ داشتہ باشند، اگر امر چنین نباشد لازم آید مشہود بہ معلوم
 صرف، و آن باطل است، شہود حق در خلق ثابت است بشاہدۃ جماعت کثیرہ من الثقات الکبار
 پس حصول حق در خلق ثابت است، اما آنکہ شہود بہ معدوم صرف، باطل است، پس از ان جہت
 است کہ لازم می آید خلف در وعدہ الہی زیرا کہ درین صورت عبادات این بزرگواران، و ریاضات
 ایشان، و امتثال احکام شرع موجب جہل مرکب باشد، و ذات حق اثبات شریک حق و عبادت
 شریک، بلکہ بیچ عبادت غیر حق شد، فقط، حالانکہ وعدہ الہی بآن رفتہ است کہ عبادات و ریاضات
 و مجاہدات با امتثال او امر شرعیہ منج و مفید حصول سبیل الہی می باشد، و انور سے کہ ایشان را
 حاصل شد منافعی حصول سبیل الہی است، و المتنافیان لا یجتمعان قطعاً، لایترائی نادامہ،
 در دقائق الحکم مذکور است، ان بعض الجہلاء یقولون ان اثبات لاثنیۃ الحقیقتہ بین

الخالق والخلق حق، وإثبات الوحدة والتشيل باطل، ومع ذلك يقولون إن الأولياء في حالة كما لهم يخيل لهم وحدة الشهود فيظنون إن الخالق والخالق شئ واحد، وهذا لك نتيجة الرياضات الشاقة فكما أنهم يقولون إن الكفرة والنفاق والفلاسفة المتكلمين المحجوبين، والفاسقين، وأهل الشوق كلهم على الحق، لقولهم بالاثنتينية وإن الأولياء على الباطل بما أنهم يشاهدون ما هو باطن في نفس الامر، فما وجه تفضيل الأولياء مع بطلان شهودهم على الكفرة والفاسقين مع كونهم على الحق في زعمهم الباطل؟ على أن الله تعالى قال "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" ولم يقل لنهديهم سبل البطالة، وإي فائدة في الرياضة والجاهدة إذا كان منتجا لشهود ما هو باطل في نفس الامر يغلط في انتهى

قوله گوئیم اگر مراد از ظهور توحید حالی آنست که حالتی پیدا شود که موجود بوجود حقیقی یکیش بنظر در نیاید و در همه چیز بجز ظهور انوار و تجلیات و مے مشهود نگردد و ماورائے انوار از نظر بصیرة بالکلیة مخفی گردد پس این خود عین توحید شهودی است، و در حقیقت مستلزم عنایت^۱ اقول این جواب در حقیقت اعتراض است بران دلیل که سابق مذکور شد و چون تقریر دلیل گماینفعی معلوم گردد، این اعتراض را دخل نماند و باین همه ازاله این شبه باحسن وجوه در ادراک آتیه این شاعر اللہ تعالیٰ نموده خواهد شد آنچه اینجا مذکور کنیم و نکته است متعلق بر کلام صاحب^۲ نکته اولیٰ آنکه کلمه ظهور درین مقام بے موقع است، و خود صاحب رساله در شق ثانی این کلمه را اسقاط نموده این قدر نفهمیده است که چون اخفاء اشیاء از نظر ساکت^۳ اضمحلال^۴ آنها در وحدة واحد حقیقی ظهور توحید حالی باشد توحید حالی نخواهد بود، مگر اضمحلال اشیاء در وحدت واحد حقیقی فی الواقع، پس توحید حالی عین توحید وجودی شد شق اول عین شق ثانی گشت و چون صاحب رساله این قسم غفلت می کند و قوت آن در اینجا هم از دست^۵ نکته ثانیه آنکه توحید حالی را همین معنی است و آن همین توحید شهودی است چنانچه شیخ^۶ کبیر ازین مقام شهود و حالی تعبیر می فرماید لیکن توحید شهودی باین معنی منافی توحید وجودی نیست

بلکہ مثبت آنست زیرا کہ مستلزم است فی الجملہ عینیت را کما سبق و سیاقی الشاہد اللہ تعالیٰ
 قال الشیخ ابوالکلام المشرعی فی تنبیل المحجوبین بدانکہ قومی از اہلبیان عصر ما عبارات
 سلف را کہ در وحدۃ وجود گفتہ اند تاویل بوحث شہود می کنند و ما نیز می گوئیم کہ وحدۃ
 وجود فی نفس الامر مسئلہ حق است تا بر کسے منکشف نشود او از محجوبین است و سوتی است
 نہ صوفی، پس بعد از انکشاف بہمان وحدۃ وجود مسمی بوحدة شہود دگر و اول مرتبہ کشف
 و شہود آن است کہ سالک این مسئلہ را بدلائل آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ و اقوال سلف
 اثبات نمودہ در مطالعہ شہود وحدۃ در کثرت استعمال نماید بعد ازین اگر او را وصول باین
 مسئلہ حقہ بعلم الیقین و عین الیقین و حق الیقین نشود، نزد این طائفہ داخل ولایت صغری
 است نہ کبری، فان الولاية الکبریٰ عبارة عن رفع الحجب لا مکانیۃ الموقعت فی الاثنینیۃ
 ومع ذالک وصیۃ سید الطائفتہ و سلطان العارفین در حق وے رفتا است بایکہ گفتہ
 اند اذا ایتیم من یعتقد بکلام هذه الطائفة فالتسوا من الدعاء فانه مستجاب الدعوة
 و حکم من احب قوماً فہو منهم، معدود منہم۔ اما این اہلبیان میگویند کہ معنی وحدت شہود آنست
 کہ بندہ از خدا جداست و دوی حقیقی در میان ہر دو واقع است، و میگویند کہ ہر کہ اعتقاد
 بوحدة وجود دہی می کند ضال و زندق است، اما در نظر کمال اولیاء در بعض احوال منکشف شود
 کہ ہر دو یکے است، و بطلان این معنی نزد اولی الابصار مخفی نیست انتہی،

قولہ قال بعض علماء الصوفیۃ وان قالوا نريد بها ای بوحدة الوجود ان العارف
 اذا غرق في بحر العرفان لا يشاهد غير الرحمن ولا يشاهد الا موجوداً اذلياً ابدیاً، يقال
 ان هذا ليس بوحدة الوجود، بل هي وحدة الشهود، ثم ليست بمقصودة عظيمة عند
 اهل الكمال، لان الكامل من يشاهد الحق حقاً والخلق وخلقاً و يرى منہما فرقاً و يعطى کل
 کل ذی حق حقاً انتہی۔

اقول قال بعض علماء الصوفیۃ ہ۔ اما المشہور علی الالسنة من معنی وحدۃ الشہود
 لکنی لست اظن بالاکابر بانہم ہکذا قالوا، بل خطاء من تصدی لتحریر مذہبہم و اللہ
 اعلم بمرادہم، لانہم یرد علیہ ان کون التوحید الحالی، هو الکمال الاقصی متفق علیہ

عند جميع الصوفية، فلو كان ذلك سرياً، سألهم ومجاهدا تهم اشهرت بشهودا غير
النفس الامري من قبيل اغلاط الحس، وقد قال الله تعالى وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ
سُبُلَنَا الآية، فمأشاهم عند ذلك انتهى

ثم اقول هذا الذي نقل عن صاحب الرسالة لا يعرف له اسما ولا وصفا حتى نتكلم في الجرح
والتعديل فهذه شهادة مجهول مستور الحال وقد قابلنا هاهنا بشلها، وعلى التنزل فلا يخفى ما في
كلامه من الاختلال

اما اول فلان اطلاق لفظ وحدة الوجود في هذا المعنى لم نعثر عليه في كلام احد من الصوفية
نعم هو اصطلاح ماخوذ من اصطلاح السيد آده البنوري

واما ثانيا. فلانه ليس معنى وحدة الوجود عندهم ان لا يشاهد السالك غير الوجود الواحد
او يحصر الوجودية بذلك الوجود، وان يكون عين واحد او مع ذلك فقد ظهر في مبادئ
كثيرة ومظاهر متعددة فالوجود واحد والوجود اثنان قال قائلهم

وما للوجه الا واحد غير انه اذا انت عدت المرأيا تعددا
واما ثالثا. فلان قوله بل هي وحدة الشهود مسلم عند الوجودية ايضا ولذا لا يعبر
عنه الشيخ الكبير في المفتاح بالشهود الحالى وانما النزاع في تسمية وحدة الوجود، فهو
من بدعات هذا القائل.

واما رابعا. فلان قوله ليست بمقصودة عظيمة عندها لالكمال لا يدخل له في هذا المقام
لان الوجودية قاطبة يحضون عليه كما نقلنا عن مفتاح الغيب

واما خامسا. فلان قوله الكامل من يشاهد الحق حقا الى آخره ما قال ليس بشئ لان حال السالك
المبتدئ فانه ايضا يشاهد الحق حقا، والخلق خلقه ويرى بينهما فرقاً، ومع ذلك فليس له

حظ ولا نصيب بل الكامل من يشاهد الحق في مرتبة والخلق في مرتبة، ثم الحق والخلق في الحق
ويجعل كل منهما مرآة الاخر فيعطى كل ذي حق حقه قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب واما
الكل والمتكئون شامد للحق ظاهرا من حيث الوجود والحقائق كلها مجالى ومظاهر
وشامد وان الحق ايضا مظهر لاحكام هذه الحقائق من حيث تعيناتها وتعدداتها، ثم

قال وهؤلاء هم الذين شهدوا الحق حق الشهادة وعرفوه حق المعرفة انتهى،
وبالمجلة فلم يقل احد من الصوفية الوجودية ان هذه المرتبة اعلى المراتب بل هذه المرتبة
ايضاً من المراتب العالية كما سبق من كتاب الشاهدة للشيخ الاكبر والشيخ المجدد وان انكر
كون الممكنات مراًيا المرتبة غيب هوية الحق موافقاً للوجودية فانه صرح لكون الواجب مراًيا
للممكنات وكون الممكنات مراًيا للمكالات الواجب وصفاته قال في المكتوب الخامس والاربعين
من المجلد الثاني، بابه وانست كه عالم تمامه مجالى ومراياتى صفات واجبى است تعالى وقدس
واكر علم است مراًيا علم اوست سبحانه واكر قدوت است هم مراًيا قدوت او تعالى، قال فى المكتبة
السادس والاربعين منه، توان گفت كه واجب تعالى وقدس مراًيا ممكن است، واشياء
در مراًيا واجب تعالى چنان متوهم ميشود كه صور را شلير در مراًيا انتهى وغير ذالك من مكاتيبه،
قوله چرا كه نزد قائلين بوحدة شهود چنان گذشت وجود حقيقى مختص باوست سبحانه وتعالى،
اقول رئيس قائلين بوحدة شهود حضرت شيخ مجده داند بوجود وجود حقيقى نزديك ايشان نه چيز
است يك ذات و ثمت صفات،

قوله وكائنات بذواتها وصفاتها همه ظلال وى اند ومظهر انوار وتحليات وى،
اقول نزديك حضرت شيخ مجده ممكنات اغراض مجتمعها اند پس آنها را اصلا فئات نيت و قيام همه
ظلال باصول خود است، قال فى المكتوب الخامس والاربعين من المجلد الثاني، ممكن چون
بر صور اسماء وصفات او تعالى المخلوق است تمامه عرض است و بوى از جوهرى نيا فتمت،
و قيام او بذات واجبى است تعالى وقدس وار باب محقول كه ممكن را بجوهر و عرض تقسيم نمود
اند از ظاهرى مست و قيام بعض ممكن بعض ديگر كه ثابت است از قبيل قيام عرض بجوهر، بلكه فى الحقيقة آن
نهر و عرض بذات واجبى تعالى قيام دارند جوهرى در ميان اينها ثابت، قيام جميع ممكنات او است
تعالى وقدس پس ممكن را فى الحقيقة ذات نبود كه صفات او قائم بآن ذات باشند بلكه ذات مروجب
راست تعالى كه صفات او تعالى و همچنين جميع ممكنات باو قائم اند و اشارت كى كه هر يك بذات خود بلفظ
انامى نماند آن اشاره فى الحقيقة راجع بهمان يك ذات است كه همه را قيام باوست اشاره كنند
واند مانند اند انتهى.

و نیز کائنات نزد ایشان ظلال صفات زائده اند بر ذات نه ظلال نفس ذات، بلکه حضرت شیخ مجدد در مکاتیب خود ممکنات را ظلال شیون ذات هم قرار نمیدهند، قال فی المکتوب المذكور ذات او را تعالیٰ در عالم مظهر نیست و مرآت نه، بلکه ذات او را تعالیٰ با عالم هیچ مناسبتی نیست، و قال فی المکتوب السابع والثمانین بعد المائتین من الجلد الاول، و ایضا عروج محمدی چون بجانب شیون است، و شیون را با عالم هیچ مناسبتی نیست، چه عالم ظل صفات است، نه ظل شیون، الی آخره. قوله و مظهر افوار و تجلیات و نه عین و نه

اقول اگر مراد از عنایت اتحاد ممکن با واجب است در حقیقت یا حصول واجب در ممکن پس این خود هرگز مذہب وجودیه نیست، قال الشيخ الاکبر فی الباب الثعین و مائتین من الفتوحات من اعظم دلیل علی نفی الحلول والاتحاد الذی یتوهم بعضهم ان یعلم ان القمر لیس غیه من نور الشمس شئ، ان الشمس ما تنقلت الیها بذاتها، وانها کان القمر محلی بها، و قال فی الباب الخامس والمائتین من الفتوحات، فموجودین کل شئ فی الظهور و ما هو عین الالشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالیٰ بل هو هو، و الالشیاء اشیاء، انتهى۔

و قال صاحب الملحعات، بدانکه میان آئینه و صورت هیچ وجه اتحاد ممکن است و نه حلول، گوید آنکس درین مقام فضول که تجلی نداند او را از حلول، انتهى۔ و اما قول وجودیه که العالم اعراض مجتمعة فی عین واحدة، پس ان شاء الله تعالیٰ بعد ازین تذکره شود، و نیز معلوم گردد که این قول نزدیک شهودیه هم مسلم است، و بان اعتراف دارند و اگر مراد از عنایت اثبات جہتہ جامعہ است بین الموجودات کلها من الواجب و الممكن، پس شهودیه کجا انکار این معنی کرده اند، چنانچه از مکتوب یکصد و نود و یک از جلد اول نقل آن در اوراق ماخیه گذشت، و قال صاحب الحد الفاصل، و تحقیق ان الشیخ فی امثال هذه المقامات ینهض لسان مقام الجمع الذی هو مقام شریف و هوالا لالسكر لانه لا یزال صاحب المقام و الحد الفاصل بین العبد و الرب مرتفع عن نظره، و تشهدده الجهة الجامعة بینهما، و هو الوجود البسط علی الواجب تعالیٰ، و علی اعیان ممکنات الی آخره، و این عبارت نص است بر آنکه نزد ایشان جہتہ جامعہ ثابت است، و شامل است مرسوم و مجبویه، و صور امکانیه را، و همین است مراد

وجودیہ از اتحاد،

قولہ چہ ظل شیء غیر آن شیء است در عین و سہ۔

اقول وجہ تطبیق در بیان انحلال ظل با اصل و مغایرت ہر دو وصحت حل کلی بر دیگرے و امتناع آن سابق بطریق استیفاء بیان کردہ ایم و این نزاع را راجع بنزاع لفظی ساختہ لیکن چون صاحب رسالہ این مذکورات را اعادہ نمودہ خواستیم کہ چیزے بطریق اجمال و انہائیم تا بارہ دیگر نزاع را برہ داشتہ باشیم و حتی یکون تذکیرا لما سبق و تمہید المالحق و تشحیذ اللادھان الاذکیاء و صلحا بین الفئتين من الاولیاء۔

باید دانست کہ حضرت مجتہد در مکتوب ہفتاد و نہم از جلد ثالث و غیر آن تفسیر فرمودہ اند ظلیت را بہ ظہور شیء در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ فصاعداً و این تفسیر اقتضای کند کہ در میان ظل و اصل دو وجہ ثابت شدہ وجہ اتحاد زیرا کہ در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ ظاہر بہاں اصل است و اختلاف نیست مگر در مرتبہ چنانکہ در مکتوب سبت و یکم از جلد ثانی می فرماید این معاملہ در اسے طور و نظر و فکر است نہ ہمارا نہ نجما حلول و تمکن فہم نکنی کہ آن کفر و زندقہ است ہر چند عقل معاش باور نکند کہ عین یک شیء در عین دیگر ظاہر شود و حلول و تمکن در اینجا نباشد این از قصور عقل است و قیاس غائب ہست بر شاہد فلائکن من القاصرین انتی و وجہ مغایرت زیرا کہ اختلاف وجود و اشئیت آن موجب تغایر است الاثنان متغایران و چون نیک باشگا فقیم اتحاد نیست مگر باعتبار ظہور زیرا کہ اصل است کہ در مرتبہ ثانیہ ظاہر است و غیریت نیست مگر باعتبار نحو وجود فان الاثنیۃ بحسب الحقیقۃ تقتضی التغایر بحسبها بالاثنیۃ بحسب الوجود تقتضی التغایر بحسبہ و ہمین است مذہب شیخ اکبر و قد صرح بذاللا حیث قال فہو عین کل شیء فی الظہور و ما ہو عین الاشیاء فی ذواتھا۔

و اما آنکہ واجب و ممکن در حقیقت و نحو وجود متحد باشند پس یکپس از صوفیہ محققین بآن زرفتہ واجب نزد ایشان صرف وجود و محض شیء است و ممکنات کلھا نسب عدمیتہ و وجود الراجح بمعنی ملکہ الموجودیۃ عینہ و وجود ممکن ظہور و فی مرآۃ الوجود فان لمرتبتي لا تتوائمانی تاراضاً

(۱۱) یہ ترمذی شریف کی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤمنین کو کوشش کی کہ تم کو کچھ بھیجے منع فرمایا کہ ان دونوں کی آگین کٹھی نہ دیکھی جائیں یہ اسوقت کی بات ہے کہ جب اہل ایمان کو ہجرت کا حکم تھا۔ سوائے

اما آنچه از کلام شیخ اکبر در فصوص مشعر است، بعینیت وجود هر ممکنات محدثات را پس آن را
توفیقاً بین الاقوال بر همین عینیت باعتبار ظهور و فرو باید آورد،
و قریب من هذا ما حمل علیه صاحب الجانب الغریبی 'کلام الفصوص' حیث قال موجود
خارجی ازین حیثیت که جامع است میان ماهیت ممکنه و مبداء واجب اگر بحیثیت اشتمال و
بر مبداء او را عین گویند و در نمی باشد و اگر از حیثیت اشتمال بر ماهیت او را غیر دانند بعد
نیست پس او را عین است و نه غیر و هم عین است و هم غیر
ثم قال 'بذلك جعله الله من اهل التحلی که حضرت شیخ قدس سره از ان اشرف و انزه است
که ممکنات را همین واجب دانند و بنده را با اسم اللّٰه جل جلاله خوانند و مراد از عینیت آن است
که درین نتیجه سیوم مذکور شد و دلیل بر آن آنست که در باب خامس و هشتین در فتوحات
فرموده که تحلی نزد قوم اختیار خلوت است، و اعراض است از هر چه شاغل باشد از حق جل
و علا و نزد ما تحلی از وجود مستفاد است زیرا که در اعتقاد چنین واقع شده است که آن وجود
غیر حق است و در نفس الامر نیست الا وجود حق جل و علا و این کلام عین آن کلام است که در
سابق مبین شد که وجود حق تعالی مبداء آثار و احکام است، چه محصل سخن شیخ در اینجا آن است
که وجودیکه مستفاد است در اعتقاد مردم چنانست که او غیر حق است، آنکه بعد از چند سطر
فرموده عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشياء فی ذاتها، سبحانه و تعالی هو هو
والاشياء اشياء اند، و چون عینیت را بظهور مقید کرد همان سخن باشد که در نتیجه سیوم مقرر شد
که موجود خارجی ازین حیثیت که مشتمل است بر مبداء که واجب الوجود است، اگر او را
عین او گویند بعد نیست، زیرا که موجود خارجی من حیث آنکه مشتمل موجود متضمن مبداء است
و من حیث آن که نفس ماهیت است را نحم از مبداء در نیست، پس از حیثیت اولی مبداء
عین او باشد و از حیثیت ثانیه مبداء او باشد انتهی
و نیز باید دانست که تماشای حضرت مجدد از اطلاق لفظ تنزل و امثال آن محض بنا بر آنست
که این الفاظ مهم هم تغییر و تبدیل اند، کما نقل التصریح بذلك من کلامه سابقاً، و در مکتوب
از جلد ثالث نیز بان ایمان فرموده اند حیث قال سبحانه من لا یتغیر بذاته و لا بصفاته

ولا فی اسماء مجردة الا کوان، زیرا کہ در حدوث اکوان ہر تغیر و ثبوت کے رفتہ است،
 و مراتب عدم است، و در حضرت وجود تعالیٰ و تقدس بیچ تنزل و تبدلے
 چہ در خارج و چہ در علم راہ نیافتہ انتہی۔

و حقیقت این نسبت را ایشان نیز معترف اند، زیرا کہ لفظ بحال فی تنزل و ظہور کلام موجود نیز مفسر بہین تفسیر است کہ طلبت
 حضرت مجد ذکر فرمودہ اند و در اصطلاح ایشان تبدل و تغیر و انتقال و تحول انہیں الفاظ
 ہرگز مفہوم نمی شود و کما لا یخفی علی من لمادی من مسکتہ من العقل،
 این است تطبیق و راتحاد ظل با اصل و مغایرت در میان آن ہر دو،
 (بحث صحت حل ظل بر اصل) و اما بحث صحت حل یکہ بر دیگرے، و اقناع آن پس تطبیق
 درین نزاع انجامد و وجہ مذکور کنیم۔

تقریر اول آنکہ چون یک شئی را مراتب بسیار باشد، نظر باختلاف مراتب احکام مختلفہ بسوئے آن
 شئی مستند می شود، و هذه القاعدة مقبولة عند جمیع المحققین من اهل العیان و حیل البرہان
 پس ذات حضرت کہ رفیع الدرجات و ذوالمراتب است، نیز احکام مختلفہ دارد و نظر باختلاف
 مراتب خود و مسقط اشارة، ہر یکہ از حاکمین با حکام مختلفہ، مرتبہ الیست از مراتب آن پس غفرت
 مجد ذکر منبع صحت محض ظلال کہ کائنات اند، بر اصل الاصول کہ ذات حضرت حق است می نمایند
 مسقط اشارة ایشان و مرجع حکم ایشان مرتبہ عین ہوتہ است، کہ بیچ مناسبتہ بمراتب سافلہ ندارد و
 بیچ نسبتہ در آن حضرت بار نمی باید۔

و حضرت شیخ اکبر کہ بر حمل خلق بر حق مثلاً اقدام می نمایند، ملحوظ ایشان مراتب تنزل و ظہور انداختہ
 النزاع بین المذہبین،

و تقریر وجہ ثانی آنکہ حمل عبارتے است مشعر اتحاد موضوع با محمول و این اتحاد را علاقیہ و رابطہ
 می باید و باختلاف علاقی و روابط اصناف کثیرہ از محل بر روتے کار می آیند، مثل حمل اولی و حمل
 متعارف و حمل ذاتی، و حمل عرضی و حمل انضمامی و حمل قرائعی، و قدر مشترک درین ہمہ اصناف اتحاد
 در نحو وجود خارجی خاص است، و اہل منطق در مخاطب خود حمل بر ہمیں معنی اطلاق کنند و منحصر دین
 اصناف دانند و چون تنقیح کنیم حمل را سوائے این اصناف دیگر در عرف و شرع و اصطلاحات

صوفیہ یافتہ می شود که در اوراق آئیه انشاء اللہ بعضی از علائق، و روابط آن اصناف مذکور خواهد شد
مثل اتحاد زمانی در حدیث فتح قسطنطنیه و خروج الدجال،

بالحکم حضرت شیخ نجم دجائیکه انکار حل می فرماید مراد از این همان اصناف حل را میدارند که در اصطلاح
اہل منطق و کلام مقبر اند و در مخاطب آنها مستعمل و شیخ اکبر چون نظر بر اصناف دیگر افکندند و علائق
و روابط بعضی از آن اصناف در میان ظل و اصل و خلق و حق، بتحقیق یافتند حکم بعضی حل فرمودند
خلا نزاع بینہما،

قال الشيخ المجدد في آخر المکتوب الاول من المجلد الثاني، و اگر کسی ظل شخص را عین شخص بگوید بسبیل
تسامح و تجوز خواهد شد و قال ایضاً و سبحانہ بالمالہ عین کل واحد منهما موجودا في حال الاتحاد
فهما ذاتان بمنزلة ظهور الواحد في مراتب الحد و مظهر الحد و فقد یصح الاتحاد
من هذا الوجه الى اخر ما قال،

فائده (در تحقیق ماہیت وجود) بدان رحمک اللہ تعالی کہ چون در وجه اول ایمانی
باختلاف مراتب وجود گذشتہ مناسب نمود کہ این بحث را ب تفصیل مستوفی مذکور سانی کم
تا برود و مذہب باصولها و فروغها منطبق شوند،

باید دانست کہ وجود نزد یک محققین از صوفیہ وجودیہ و علماء را سخا بن حقیقتہ ست واحدہ
بوحده حقیقیہ کہ محیط است سایر اقسام وحدۃ را من الوحدۃ الشخصیۃ والنوعیۃ، والجنسیۃ
و غیرہا، و آن وحدۃ عین است و این حقیقت را مراتب بسیار است از ابتدا مرتبہ غیب ہویۃ
تا آخر نظام کون، و سایر مراتب مثل غیب ہویۃ و عما کہ بر زرخ است بین الحق و الخلق الی الارواح
والاجسام المثالیۃ، والشہادیۃ، باہم مرتب اند مرتباً طبعیاً، لا وضعیاً، ان کل مرتبۃ عالیۃ علتہ
للمرتبۃ السافلۃ، و همچنین این مراتب باہم متباین اند بالحقیقتۃ المختصۃ بہا، تبایناً اذا تحققیتھا
لا اعتباریاً، و باوصف این مراتب وجود مطلق در ہر طرف واقعی عین اویند و تعدد مراتب
برہم وجہ مزاحم وحدۃ حقیقیہ ان نیست، چہ تراحم و تقابل در میان وحدۃ و تعدد و دخول و خروج
و انفصال، و اتصال، بلکہ تقابل سایر مقابلات نیست الا باعتبار مرتبۃ واحدہ

بالحمد وحدة عالیہ مزاحم کثرتہ سافذہ نمی شود، و ہر مطلق در مرتبہ خود و را بر جمیع قیود است و مطلق کہ
ما در صد بیان حال آنیم چون عین وجودی است البتہ در وجود خود محتاج بامرزا ندیغنی قیود
بوجہ من الوجہ نیست، و همچنین در جمیع کمالات تابع وجود محتاج بامرزا ندیغنیست بخلاف سائر مطلقا
کہ این حکم ندارند اگر چہ فی حد ذاتہا و را بر جمیع قیود و اعتبارات اندایانی مبنی کہ آب را چون در
کوزہ متفرق سازیم، وحدۃ اتصالی کہ عبارت از صورۃ جسمیہ است، مفقود می شود و در معنی ہست
ہیچ تغیر و تبدیلی بزوال این وحدۃ، و عروض این تعدد در انمی باید پس در ہر مرتبہ عقل سپر از ترا
می کنند، یکے بخصوصیت مرتبہ و آن امرے معدوم فی نفسہ بلکہ عین عدم است و دویم وجودات
خاصہ کہ با مراتب متحد اند و سیوم وجود مطلق،

اما امر اول پس اگر مصداق آن وجود مطلق باشد یعنی غیر مقید بقیود خاصہ آنرا مرتبہ غیب ہویہ دانند
و سائر مراتب را بر نسبت وجودات خاصہ قیاس باید کرد،

و اما وجودات خاصہ پس نسبت آنہا با امرین باقیین مختلف است، با خصوصیات مراتب نسبت
صورت است با ہیولی، و فصل با جنس، و با وجود مطلق، نسبت ظل است باصل، اگر وجود را
در مرتبہ کہ مختص است باو اعتبار کنند و الا نسبت است و را بر جمیع نسب و اعتبارے است فوق
جمیع الاعتبارات، و اینچیز را ہیچ وجہ مشابہت و مشارکت نیست.

و اما وجود مطلق، پس مرتبہ او، و وجود خاص او، عین اوست، و زیادت در آنجا محض از زہدیت
است، چون این قدر معلوم گشت، باید دانست کہ شیخ اکبر، نظر بر وجود مطلق افکنده
اند و باقتضای مقام جمع یک ذات، و یک وجود اثبات می نمایند و او را در حقیقت خود و مرتبہ
خود با ہیچ چیز ہیچ وجہ مشارکت تجویز نمی کنند و سائر مراتب را امور معقولہ میدانند، لیکن معقولا
محققہ و واقع، و با اعتبار ظهور در خصوصیات عین ہر چیز میدانند و شیخ مجدد نظر بر مراتب
افکنده اند و باقتضای مقام فرق، مرتبہ ذات را علی حدہ قرار داده اند کہ مرتبہ غیب ہویہ است
بعد از ان مراتب شیون، بعد از ان مراتب صفات، بعد از ان مراتب تعینات، بعد از ان مراتب
ظلال علی التفصیل المقرر عنده و چون وجودات خاصہ در ہر مرتبہ عین آن مرتبہ اند حضرت شیخ
مجدد مراتب را وجودات متکثرہ متعددہ واقعہ اثبات می نمایند پس شیخ اکبر کل مطلق بر مقید

بیک اعتبار تجویز میکنند و شیخ مجدّد اگر چه محل مطلق را بان اعتبار انکار نمی کنند لیکن اعتبار را عین ذات نمی دانند بالجمله از تنقیح این مراتب ثلثه و نسبت هر یکی از آنها باید بگذر اختلافات بتطبیق انجامید (توضیح اجمال). توضیح آن اجمال آنکه محل خلاف بین الشیخین چند چیز است اول ذات حق ثانی حقیقت عالم ثالث نسبت حق بعالم رابع وجود مراتب که افراد عالم اند اما محل اول پس حل اختلاف در آن آن است که ذات حق نزدیک شیخ اکبر وجود مطلق است و نزدیک شیخ مجدّد متعالی است از وجود کما سبق و هر دو قول با هم متناقض اند زیرا که ذات حق نزدیک شیخین امری است و را بر جمیع مدرکات و مشهودات و تجلیات اما متبادر از کبر مطلق چون ذات محیط و منبسط است حضرت شیخ مجدّد از استعمال این کلمه تجاشی مینمایند و چون استعمال وجود باین معنی نموده اند از اطلاق آن نیز تجاشی می ورزند حال آنکه مراد شیخ اکبر از لفظ مطلق صرف و محض و فقط است نه احاطه و انبساط و همچنین استعمال لفظ وجود از ایشان بنا بفهم اصالة تحقق است نه آنکه امری است منضم با هیات و مثبت در آنها قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب و قولنا وجود هو للتفهیم لا ان ذالک اسم حقیقی لبل اسم عین صفت و صفت عین ذات و کمال نفس وجوده الذی الذی الثابت له من نفسه لا من سواه الى اخره قال پس هر دو شیخ متفق اند بر آنکه مرتبه حضرت ذات از جمیع تعینات متعالی است و تحقق او بخود می خود است و اختلاف این هر دو بزرگ در اطلاق لفظ وجود بر آن مرتبه و عدم اطلاق اختلاف لفظی است نه حقیقی اما محل ثانی پس حل اختلاف در آن آن است که شیخین متفق اند بر آنکه حقایق عالم صور علمیه حضرت حق اند و آن علم بانتقاش صور اشیاء نیست و اشیاء در آن موطن خصوصیات وجود مطلق اند مقارن با صور عینیه و قد مر نقل من کلام الشیخین و سیاقی من هذا الباب ما فیہ کفایة انشاء الله تعالی.

اما محل ثالث پس حل اختلاف در آن آنست که حقیقت عالم با اتفاق شیخین مرکب است از خصوصیات وجودیه و امور عینیه و ان اعدام نزدیک شیخین مرتب وجود اند و آن خصوصیات اگر چه با مرتبه ابوهیت نسبت عینیت ندارند لیکن آنها را مشارکت صورتی با مرتبه مذکوره

عند الشیخین ثابت است، و همچنین متفق اند بر آنکه قیام این مراتب باصول عود است، و بر آنکه ذات مرآة این کمالات و خصوصیات است، و بر آنکه ذات را غایة قرب که فوق آن منظور نیست باذرات عالم ثابت است، و فرق در میان مذمبین نیست مگر با آنکه معرفت حضرت شیخ مجدد مرتبه غیب هویة را عنوان ذات ساخته است پس تجویز تنزل از ایشان نمی آید و محل بر طور ایشان درست نمی شود، و غیر بیت ظاهر تر میگردد،

و معرفت شیخ اکبر وجود مطلق و فعلیت محضه را عنوان ذات ساخته است پس لازم آید قول بصحت محل، و تجویز تنزل، و قول باتحاد و ظهور اگر چه در حقیقت مغایرة ثابت باشد، این است وجه تطبیق نظر بذات حق، و اما وجه تطبیق نظر بذات عالم باید دانست که تبه وجوداً خاصه منظور هر دو بزرگ است اما شیخ اکبر از جانب وجود مطلق می نگردند و عدم را قید زائد میدانند و شیخ مجدد از جانب عدم می نگردند پس وجود مطلق را در حقائق عالم داخل نمی شمارند، و من اختلاف للنظرین جاء الاختلاف اللفظی بینهما۔

اما محل رابع، پس حل اختلاف در آن آن است که چون شیخ اکبر نظر بر وجود ذات خاصه از راه وجود مطلق افکنند جهت عینیت بر ایشان غلبه کرد، و غیر او را وجود ثابت نکردند، از اول مراتب تا آخر آن، و مراتب را امور عدمیه شمردند که الایمان الثابتة ماضیة و الحیوة و شیخ مجدد چون نظر ایشان از جانب عدم نفوذ کرد، عدم را اصل حقائق ممکنات قرار دادند و برائے هر مرتبه وجودی ثابت کردند و این وجودات متکثره را با یکدیگر در قوّة و ضعف مختلف دانستند تا بحدی که وجود و صفات را که مساوی ذات اند در کمال حیطة و اولیة، و ظهور وجود و جلّ مسمی ساختند با وجود و اعتراف با آنکه وجود مطلق مشترک است در جمیع مراتب، هذا متحقق المقام و به یُحلُّ اکثر اختلافات الشیخین فاحفظه،

قوله و یسوتے عین ناظر است مصنف را ساله ناصحة الموحیدین جاتیکه میگوید، اقول این استشهاد اگر بر اثبات غیریت فی الجمله و نفی عینیت من جمیع الوجوده است پس مسلم است، و کلام مصنف را ساله ناصحة الموحیدین بر آن دلالت دارد ولیکن بانهبب صولیة خود

من جميع الوجوه ونفي غيريت مطلقة دليل صريح براین مدعا آنکه مصنف رساله نام این رساله را ناصحة الموحدين و فاضحة الملحدين قرار داده پس اصل توحيد نزد يك او ثابت است و نفيش از تصنيف این رساله نصيحت موحدين است تا از حد اعتدال پايرون نه نهند و الحاد را دين معرفت حقه راه ندهند زير که طائفه از جاهلان این معرفت را به سبب وقت و غموض آن حمل کرده اند بر اثبات عينيت من جميع الوجوه و انکار غيريت من جميع الوجوه و بسبب این تاويل فاسد راه يافته اند بسوء البطل اصول شرائع و صوفيه وجود و ايزين منقصت بغايت دور اند و دامن ايشان از اين لوث نهايت پاک و اگر استشهاد بر آن است که در ميان حق و خلق، غيرت محض و بوجه من الوجوه حتی في الظهور عينيت و اتحاد متحقق نه پس استشهاد و در غير موقع است زير که کلام مصنف رساله ناصحة الموحدين هرگز بر آن دلالت ندارد، بلکه برخلاف آن، کما سيتضح ان شاء الله تعالى

قوله أعلم ان التوحيد عند العامة عبارة عن نفى الالهية عما سوى الله تعالى واثبات الله تعالى وحده على ما هو مدلول كلمة التوحيد، واما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات بحيث لا يشاهد الوجود الله وحده كما لا يشاهد في النهار من الكواكب الا الشمس وحده، هو توحيد العارفين الواصلين الى درجة الفناء في التوحيد انتهى.

اقول قد تقرر وتكرر ان الوجودية لا تثبتون العينية من جميع الوجوه ولا يكون الغيرية في الجملة بل مذهبهم ان بين العالم وموجوده تعالى مغايرة بحسب الحقيقة ونحو الوجود، وان المرتبة الوجودية غير المرتبة المكانية، وانه لا يصح الخلق الاسامي المخصوصة بالمراتب الكونية على مراتب الالهية، وان هذه المغايرة التي تترتب عليها اثار الناشآت، واحكامها، قال العارف الجامي

هـ لاح في ظل السوم شمس الهدى لا تكن حيران في تيه الضلال

وقد سبق منا ما ليشيد ان كان هذه الدعوى، نقلاً من كلامهم لا سيما كلام الشيخ

الأكبر في المواضع من الفتوحات وكتاب الأزلية وكلام الشيخ الكبير في مفتاح الغيب وكلام العارف الجاني في الدوايح، ونقد النصوص ومع ذلك فالنصوص الدالة على هذا المعنى في كلامهم أكثر من أن يحصى وأظهر من أن يخفى،

وأما العينية من بعض الوجوه فلا ينكره الشهودية كما سبق نقلها أيضاً من كلام رئيسهم الشيخ المجدد في غير ما موضع، ثم في هذه الاستشهاد الذي استشهد به صاحب الرسالة أيضاً عبرة لمن اعتبر، وذكرى لمن أراد أن يتذكر حيث ذكر أولاً توحيد العامة فسرهما بنفى الالوهية عما سوى الله تعالى، وذكر ثانياً توحيد الخاصية وفسرها باضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات، وقرنها في الحكم فانه يدل دلالة ظاهرة على أن الخاصية أدركوا أمراً واقعياً مطابقاً لما في نفس الامر، وكما أن دون مرتبة العوام قرم كالا نعام تقضى بهم وأنها مهم إلى اعتقاد الالوهية في أشخاص ونفوس وأفهام من الكائنات، وارتسخ هذا الوهم في طبائعهم حتى لا يكاديزول ولولنا الجبال كذا لك دون مرتبة الخاص قرم افضى بهم وأنها مهم إلى اعتقاد الوجود الحقيقي فيما سوى الله تعالى ولم يدروا أنه وجود خيالي متوهم مستعار ليس من الوجود الحقيقي في شيء وارتسخ هذا الوهم في طبائعهم فلا يكاديزول ولولا أن الخاصية أدركوا أمراً واقعياً مطابقاً، كما إذا اسوعوا من العوام، ولم يكن لتسميتهم بالخاصية معنى، بل العوام لهم مرتبة عظيمة عليهم حيث أدركوا أمراً واقعياً مطابقاً لما في نفس الامر ولم يدرك هؤلاء كما أدركوا، بل هم اضل سبيلاً لما وقعوا في ورطة الجهل المركب والعوام ساءوا من تلك الورطة، حاشاهم من ذلك ثم حاشاهم

ثم انه يشبه انحصار المشاهدة في وجود الله سبحانه وحده بانحصار المشاهدة النهارية في نور الشمس وحده ولا شبهة في أن نور الشمس حقيقة واحدة متحققة بالذات في الشمس، فيخيرها بطريق الاستعارة والاستفادة وأما ما عداها من الكواكب فاشعة انوارها مضمحلة في نفس الامر في اشعة نور الشمس، فهذا التشبيه دليل صريح على

ان الوجود طبعیة واحدة متحققة فی مرتبة و راء و راء بصرفین الاصاله و الاستقلال
 فی المراتب السافله بطریق الظلّیة و الاستعارة. و کما ان نور الشمس منتشر فی الافاق
 مثبت فیها، کذا اللطیفه الوجودیة فی الایمان کلها، و کما ان الکواکب مضمحلّة النور
 فی اشعة الشمس ضحلاً لا مطابقاً للواقع، و نفس الامر کذا اللطیفه المهیات مضمحلّة فی حضرة
 الوجود، غیر ان النور و صف لا یضمحل باضمحلاله الجوهر الموصوف به بخلاف الوجود
 قال العارف الجامی ۴

ساری است بر عشق در ایمان علی الدوام کالبدر فی الدجّة و الشمس فی الغمام
 علی ان الصوفیة الوجودیة لا یجعلون التوحید الحالی موجباً لانعدام الحقائق الامکانیة
 و احلاکها فی مراتبها، و من افتری علیهم ذلک فقد افتری بها تاواثعاً عظیماً.
 قوله و یمنّین حضرت خواجہ احمد در فقرات بعد بیان توحید وجودی می فرمایند که بعضی عزیزان
 کمال را دانسته اند که شهود و جبر باقی در کثرت میسر آید. انتهى.
 اقول این کلام از حضرت خواجہ عبید اللہ احمد اقدس سره در بیان توحید حالی واقع شده،
 و این کلام را با توحید وجودی تعلقی نیست، هر چند توحید حالی توحید وجودی را مستلزم باشد.
 پس توهم آنکه این کلام بعد بیان توحید وجودی واقع شده افتراء است صاحب رساله است.
 قال فی الفقرات، یقین بدانند که اشاره عظماء و کبراء اهل وجود و کشف که در وحدت و اتحاد
 گفتاوند و کمال را دران دانسته اند که غیر حق را نبینند و بعضی کمال را دانسته اند که شهود و جبر باقی
 در کثرت میسر آید احدیة جمع وجود، و شهود و احدیت در کثرت، نامند و کمال اول را شهود
 احدیت ذات، گفته اند الی آخره

(چند فوائد در کلام خواجہ عبید اللہ احمد) درین کلام تأمل وافی باید نمود تا چند
 فائده ازان معلوم شود،

فائده اولی آنکه غرض حضرت ایشان ازین کلام آنست که کبراء و عظماء طریقت در مرتبه کمال
 مختلف اند، جمود و اکثر ایشان بآن قائل اند که مرتبه کمال توحید حالی است بوجهی که کثرت اصلاً
 مشهود نباشد و بعضی بآن رفته اند که مرتبه کمال توحید حالی است بوجهی که وحدت و کثرت

هر دو مشهور و مشهورند اما کثرت مرآت وحدت باشد ازین جا توان دانست که صاحب سالانچه از بعضی علماء صوفیه نقل کرده که "الکامل من ليشاهد الحق حقاً والخلق خلقاً" مخالف کلام حضرت خواجہ احرار است

فائده ثانیه کلام ایشان مثبت است فی الجمله عینیت را، زیرا که ایشان وجه باقی را مظهر کثرت ساخته اند و ظرفیت شئی دیگر را بدون حصول مظهر در ظرف مستحیل است قطعاً پس غیریت محض که منقوت او بام است بمقامغ نصوص حضرت خواجہ حمزہ شکرگشته شد و الحمد للہ رب العالمین فائده ثالثه حضرت خواجہ احرار این شهود را مرتبه کمال قرار داده اند پس لامحاله این شهود راکی است صحیح و صادق و ادراک صحیح صادق را با وجود یک شئی بوجه حاصل نباشد محال است چه درین صورت ضلالت و جهل مرکب باشد و از مرتبه کمال بمراحل دور افتد.

قوله و همچنین صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل می فرماید معنی سریان او در مراتب آن است که همان حضرت وجود است که در جمیع مراتب هویدا است در مرتبه علو و الوهیت بنفرتحق و موجود است و در مراتب سفلیه امکانی ظهور نور او است و پرتو کمال او در رنگ ظهور شخص در آئینه های متعدده الخ انتهى.

اقول تحقیق عبارات شیخ محمد فرج شاه که صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل اند تعیین مراد ایشان انشاء اللہ تعالی بعد ازین واضح گردد و آما درین مقام این قدر باید دانست که این کلام ایشان در اثبات عینیت فی الجمله نص صریح است زیرا که ایشان ظهور نور و پرتو کمال او را از اقسام سریان او در مراتب شمرده اند و بهذا القدر هو الذی یدعی الصوفیه الوجودیه و اتفاق فوqین در تمثیل سریان او بظهور شخص در آئینه های متعدده از اوضح امارات اتحاد مکتوفین است لمن لم یعمی الله تعالی عین بصیرتہ و لم یختم علی قلبه و سریرتہ و تمام کلام ایشان در رساله الحد الفاصل بین الحق والباطل و قد نقلنا لهذا القلیل بعینه عن العار الجامی فی الدرة الفاخرة و عن الشیخ الاکبر فی مواضع من الفتوحات و هو موجود فی کلام غیرهما من الاکابر القائلین بوحدة الوجود ممن لا یحصى عددهم

قوله و عجب است از صاحب رساله القول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل،

اقول آری عجب است از صاحب رساله القول الفصل فی ارجاع الی الاصل اعنی به
 سیدی شرف الدین الدهلوی رحمۃ اللہ رحمتہ و سعته، کہ درین رساله و رسائل دیگر کہ محض بتائید
 زبانی و فیض روحانی بہ تصنیف و تالیف آنها پرداختہ اند چہ قدر تحقیقات نفسیہ و تدقیقات لطیفہ را
 و شارح کابل زمانہ کہ از حلیہ تحقیق و تدقیق عاطل بود، ساختہ اند از ان جملہ است تطبیق در میان فتنہ عظیمین
 از خواص مسلمین کہ از مہماد را از راہ آشتی را فراموش کردہ بودند و باب جدل و خلاف کشودہ
 بوجیکہ عقد ہائے خلاف قیاس فیما بین از سر منحل شد و کلام ہر دو فریق یک معنی پیدا کرد،
 ثم اقول بیچ عجب نیست از نفوس قدسیہ کاملہ کہ علوم حقہ را از مبداء فیاض و تجلیات و تدریجات
 او اقتباس نمودہ باشند و بوراشت انبیاء و مجددین ملت و زرمرہ تلامذۃ الرحمن داخل گشتہ و آناً
 فانما فیض الہی و مدد روح القدس فرار دہ صفت در قلوب ایشان کہ فیاض حکمت و معرفت اند، جوش میزند
 سے جامی اوصاف مے صاف نیار دگفتن گرنہ فیضش رسد از باطن خم پے در پے
 اما عجب از صاحب رسالہ کہ برائے تکفیر سیات خود در مرض مخاطبہ او مبتلا شدہ چہ قسم بیان واضح
 ایشان را نفی کردہ و راہ حیرت و اعتراض نور دیدہ۔

قوله کہ این چنین عبارات صوفیہ شہودیر را بر توحید وجودی حمل مینمایند بقصد تطبیق،
 اقول عباراتیکہ در اثبات مطلوب نص صریح باشد حمل آن بر آن مطلوب استبعاد سے ندارد،
 الا عند قوم قلیل الفہم، علاوہ آنکہ صاحب رسالہ القول الفصل بعض عبارات صوفیہ شہودیر
 بر اثبات جہت جامعہ بین الموجودات کما من الواجب الممكن کہ دعوائے وجودیر است، فرود
 می آرند و الحق آن عبارات درین ظواہر بلکہ نصوص اند و اکثر عبارات این طائفہ را کہ در میان
 توحید شہودی واقع است بر توحید شہودی نہ بر توحید وجودی، آری از اینجا انتقال می کنند
 بحقیقہ معرفت وحدۃ وجود، تا کذب این شہود و دخل و ضم و خیال را در آن گنجائش نماند پس مطلقاً
 حمل عبارات صوفیہ شہودیر را نسبت با ایشان کردن، بنا بر قصور مطالع صاحب رسالہ است
 و عبارات صحیحہ آنست کہ ایشان باین عبارت و امثال آن کہ در معارف صوفیہ شہودیر واقع
 است استدلال میکنند بر حقیقہ مسئلہ توحید وجودی لضم ضمیمہ مقدمہ حقہ کہ آن نیز در کلام ایشان

معترف بها است الحال انصاف باید کرد که این فضیلت، و مرتبه و نفوذ بصیرة، که حق تعالی
بایشان عنایت فرموده، محل تعجب و حیرة، و استبعاد میشود، و نعم ماقیل ۵

حسد و الفتی ذل عینا الواسعیه فالقوه اعداء له و خصوص

کضرائر الحسناء قلین بوجهها حسداً و بغضاً انه لذمیر

و نیز تامل باید کرد در قول صاحب رساله بقصد تطبیق این قصد را که سراسر متضمن مصالح و مزایل
مفاسد و قصد صلح است بین الفتن العظمتین من کمال المسدین و اقطابهم و مرتبه ایست در نهایت
علو که جمیع کبار بآن افتخار کرده اند، لاسیما المجدد کما نقل از عند سابقا، جزو عظیم فهمیده
آری المرء لا یزال عدواً لما جهل -

قوله و میگویند که شهود و وجوب باقی در کثرت و همچنین ظهور را نوار در آنها بدون فی الجمله عینیت
نفس الامر می معقولیت ندارد،

اقول دلائل این هر دو مطلب مکرر سابق مذکور شد و عمده دلائل آن است که ثبوت حجت جامع
در بیان واجب و ممکن در کلام ایشان در مواضع بسیار مصرح به و منصوص علیه است تا آنکه
بمرتبه محکمت رسیده، پس سائر کلمات ایشان را بر همان محکمت حمل باید نمود، تا تناقض از کلام بزرگان
مندفع شود، و اختلاف فتنین عظیمین از کمال مسلمانان در اصول اعتقادات ایشان بر صلح انجامد -

قوله و کلمات ایشان را بر ایشان حجت می آرند،

اقول در حقیقت بعض کلام ایشان را با بعض مطابق می سارند، و قد مر شواهد اثبات
الجهة الجامعة مفصلاً عن الشيخ المجدد فی مکاتیب و الشیخ محمد فرخ شاه فلاح جلالت علی علوتها -
قوله مگر نمیدانند که اگر چه با تفاق فریقین این همه کثرت موجودات ظلال موجود و حقیقی واحد اند
تعالی شانه و مظهر انوار تجلیات او، اما نزد صوفیه وجودیه ظل شی و مظهر او عین اوست و نزد
صوفیه شهودیه غیر او، فشان بنیما فافهم -

اقول میدانند اما بعد دانستن بغور کلام طرفین میسرند، و بعض را با بعض منطبق سازند، نه آنکه
بر ظاهر الفاظ موهم خلاف در رنگ صاحب رساله که از رتبه تحقیق قاصر و عاجز است جا مانده شوند
صخلق الله للحروب رجالاً و رجالاً لقصعة و ثرید

دیز میدانند که تغایر مظهر با ظاہر من بعض الوجوه منافی اتحادشان نیست بعض آخر منها
 دیز میدانند که مراد صوفیه وجودیه از حکم بعینیت ظاہر با مظهر عنایت من جمیع الوجوه نیست،
 تا از احم غیریت شود و مقصود صوفیه شهودیه از اطلاق غیریت محض نیست تا مصادم عنایت گردد
 پس فریقین با هم آشتی دارند و ندبیین با هم متعاقب اند فلاشتان بینما۔

فائده چون معلوم شد که انکار صاحب رساله از تطبیق سیدی شرف الدین محض بنا بر آن است
 که بسبب نفاست و علو شان آن تحقیقات را امر غریب دانسته خواستم که غرض سیدی مذکور
 را بتفصیح و تحقیق مذکور کنیم تا بگویم "اذا ظهر السبب بطل التعجب" این تعجب بالکلیه مضمحل گردد
 باید دانست که غرض ایشان درین مقام آنست که محل تردد بین العینیه والغیریۃ نسبتهاست
 متعدده معلومه الاحکام، ذوات الهمتین من العینیه والغیریۃ محقق میشوند و با وجود ثبوت هر دو
 جہت و تحقق جہت جامع در جمیع نسب بعضی از آنها بوحدة مائل ترمی باشند و ازین جہت اندک
 متحش افتاده اند و بعضی به تغایر نزدیک تر و ازین جہت به تنزیه ملامت ترمی باشند و با ذہان
 عوام نزدیک تر و سابق مکرر مذکور شد که شهودیه هر چند ظل و مظهر را غیر اصل و ظاہر میگویند
 لیکن منکر تحقق جہت جامع نیستند و همچنین وجودیه اگر چه استعمال لفظ تنزل را امیدارند و اصل
 و ظاہر را عین ظل و مظهر میدانند لیکن منکر امتیاز حقیقی نیستند و برین مقدمه سیدی شرف الدین
 دلائل و حجج بعینه از کلام فشتین در مواضع متفرقه ایراد نموده اند و ما اینجا کلام ایشان را بعینہ
 نقل کنیم تا اتمام فائده باشد ناظرین و طلاب تحقیق را۔

قل لعل قول الفصل فإرجاع قول الفروع إلى الأصل۔ باید دانست که هرگاه دو صورت از دو موجود
 حاصل آید مثل ناطق از انسان و صاہل از فرس، یا از یک موجود مثل ضاحک و متعجب از انسان
 لیکن هرگاه حکم بعینہ یکے مر دیگر میرا کنند پس اینجا خفا و اشکال است زیرا که هرگاه حکم کرد که
 بذاعین ذاک پس صورۃ حاصلت هذا دیگر است و صورت حاصله ذاک دیگر پس چگونه حکم
 بعینہ صادق باشد پس باید دانست که مناط حکم بعینہ وحدت است در میان آن هر دو
 صورت، گو بوجہ دیگر کثرت بهم باشد بلکه هرگاه دو صورت در ذہن در آید البته در آنها چیزی
 از باب اتحاد و چیزی از باب امتیاز ضروری است و اقل باب اتحاد تحقق و ثبوت است و اقل باب الاختلاف

حکمی و اثری، پس هرگاه جهت وحدت بین الشیئین ملحوظ می باشد و قطع نظر کرده میشود از جهت کثرت؛ پس حکم بعینه یکے مرویست و صحیح و صادق می آید و این معنی تقسّم و مثال واضح کنیم منحنی نماند عینیت را بتصفی و در هفت تعبیر مستعمل یافته شد.

اول مثل حکم بانکه قرده و خنایر بر عین اشخاص انسانی اند چون در امم سابقه مسخ واقع شد؛ و در حقیقت این معنی صیرورة و تحول و تغیر است، ممکن نیست که هیچ عاقل ازین مذہب باشد و العجب اکل التعجب من یتوهم بالنسب الی الصوفیة حاشا لهم عن ذالک.

دویم مثل حکم بر اجناس و انواع که عین افراد اند و این تمثیل دو وجه دارد، وجهی صحیح و وجهی فاسد؛ پس نظر بقائل باید کرد، اگر صاحب کمال است و احوال و سّ معلوم است، پس باید دانست که وجهی صحیح را اراده کرده که آن بیان اتحاد ظاهر با مظهر و ظهور است، کما مر و اگر قائل ز ندیق و ملحد است تشبیه بر صوفی پس ظاهر آن است که وجه فاسد که اراده کلی طبعی و دهریت است، کرده باشد، بر وجه قائلش باید زد؛

سیوم مثل حکم بانکه زید عین عمر و است یعنی در انسانیت و عا ج عین قطن است یعنی در بیاض و زید عین اسد است یعنی در شجاعت؛ پس اینجا بوجه عین است، و بوجه غیر و مصداق هر دو، وجه در نفس الامر است و از قبیل انیاب اغوال نیست، هر چند تعقل هر دو وجه منفضل مشکل باشد؛ پس واجب عین ممکن است و رب عین عبد است، یعنی بحقیقت وجود منبسط، نه آنکه ذات متصف بوجوب و ربوبیت عین ذات متصف با مکان و عبودیت است، زیرا که قلب حقائق محال است، و قد مر نقلاً عن الفتوحات، فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء انتهی - و این تعبیر متفرع است بر آن اصل که وجود واحد است و موجود و متعدد، بر فهم فقیر اکثر کلام صوفیه بر همین معنی محمول است؛ و با شرایع بسیار موافق است، زیرا که احکام و آثار عبودیت بر وجه غیریت مترتب است، چهارم آنکه مثل حدید عین اسلحه و دروغ است، و ذہب عین حلّی و دریا عین امواج و حبابها است و این تعبیر بطور موضوع واحد است و در اطوار و اعراض خود، و درین طور هیچ تغیر و تبدل

بذات و صفات حقیقیه و عے راه نمی یابد پوشیده نماند که این چنین عنینیت وجود منبسط را باشیاء
 متحقق است کما مر فی الدقیقه التاسعة اما حکم عنینیت حضرت الوجود الحق و تحلی اعظم مر
 اشیاء را پس بوساطت وجود منبسط است بحکم کل شیء فی کل شیء و این تعبیر نیز باشرائع
 موافق است زیرا که هرگاه وجود منبسط باینجه متلبس شود لوازم منسلک بان باینجه بر و عے
 کار خواهد آمد و احکام و آثار نشأتین مترتب خواهد شد

پنجم مثل عنینیت جبرئیل (علیه السلام) با وحیه کلبی و بشری سوی قال الله تعالی قتل لها بشراً
 متویماً و ظاهر است که درین تمثیل هیچ تعبیر حقیقت ملکی و صفات و عے راه نیافت و این تعبیر هم
 باشرائع مخالف نیست زیرا که احکام و آثار بشری در مرتبه ملکی ازین احکام و آثار منزله است
 ششم حکم بآنکه صور مرتبیه در مرتبه عین ذی الصورة اند یا گویند عین مرتبه اند
 هفتم حکم بآنکه ظلال و عکس عین ذی ظل اند

پوشیده نماند که این سه تعبیر اخیر را ایشان بهم مسلم می دارند کما استعرف فی عباداته الایة
 فی الرسالة یحتمل آنکه درین سه تعبیر لحاظ مرتبه تنزیه بیشتر است و موهم تغیر و تبدل نیست
 پس تاویل فقیر راست می آید که پیش ایشان جهت جامعته ثابت است اما برائے مصلحت عام
 تعبیر بعینیت نمی کنند باید دانست که تعبیر سوم و چهارم تحقیق اقرب است هر چند بجنبه افهام
 قاصر و محش ملناید زیرا که مفاد هر دو تعبیر آن است که اشیاء مترتب الاحکام و الاثار باوجود
 عنینیت بحقیقت موجودات خارجیه اند و باقول حقائق الاشیاء ثابت و آنچه حضرت شیخ
 احمد سرهندی رفته اند که عالم در خارج موجود است بسیار موافق باشد اما تعیرات ثلثه اخیر
 را که اکثر صوفیه پسند می کنند و در مصنفات بسیار می آرند و مانوس و مالوف و اذهان مردم
 شده پس بحیثیت تشبه در نفی باصل حقائق بحالها و عدم استقلال ذوات بانفسها صحیح اند لیکن
 عقول سلیمه ابائی کنند که اشیاء مترتبه الاحکام و الاثار را بمنزله امور مرتبیه قرار داده شود
 اما قول صوفیه که وجود اشیاء همین در مشاعر و مدارک است فقط و عالم و هم و خیال است
 پس تاویل آن آنست که غیریت وجود ذات اشیاء باوجود منبسط در مشاعر و مدارک است

فقط، و اضافه وجود حقیقی که مبدأ آثار است، بسوی عالم دهم و خیال است، فافهم
دخض فیہ فان المقام دقیق، انتہی

باید دانست که مراد از تعبیر اول که سیدی شرف الدین حکم باستحاله آن کرده اند یعنی تعبیری که
صیرورة تحول را میخواند، مثل حکم بآنکه دالّ عین نارا است، و نار عین هوا، و هوا عین سیاهی
است که بر چشم کثیف مجتمع شود در صورت چرخ، آن است که وجود مرتبه ثانیه موجب
که وجود مرتبه ثانیه موجب انعدام مرتبه اولی گردد، و تغییر و تبدل در صفات حقیقیه و جهت
وحده راه یابد و شئی متمثل درین مرتبتین محصور باشد درین دو شیخ پس این معنی متمنع است
و حکم باستحاله آن باید کرد، در ذات و در تجلی اعظم که مرتبه و جوب است در وجود منبسط
جمعاً، اما محض تحول و تبدل صورت بدون آنکه تحول و تبدل در جوهر فی الصوره راه
یابد و موجب انحصار ذات صوره در مظاہر گردد، پس متمنع نیست مطلقاً، لیکن در حق
تجلی اعظم وجود منبسط جائز است بلا واسطه، و در حق ذات بخت بواسطه این هر دو.

و اما تجلی اعظم پس در صحیحین وارد است که الله تعالی خود را در صور مختلفه مرابّل محشّر را جلوه دهد و این
اختلاف مستند باشد با عقائدات مختلفه ایشان،

و اما وجود منبسط، پس تحقق این معنی در آن ظاهر تر است بالجمله این تحول داخل در تحول مستحیل نیست، بلکه
داخل در علاقه تعبیر پنجم است بیک جهت، چنانچه در مقام خود واضح میشود انشاء الله تعالی
و تعبیر ثانی چنان احتمال دارد.

اول آنکه مراد از انواع، اجناس، صور ذنبیه طبائع و مفهومات آنها باشد که بجنس و نوع متعلّق می شود
و ثانی آنکه معروضات این مفهومات یعنی اعیان خارجی که آنها را جنس و نوع طبعی گویند مراد باشد،
ثالث آنکه طبائع در مرتبه ارباب النوع که آنها را موجوده بوجود الهی می نامند مراد باشند
اما احتمال اول یعنی اراده صوره ذنبیه بمعنی الاهیة من حیث ہی، که در خارج و ذهن نزدیک
محققین تحقیقت حاصل است، و در مرتبه معلوم است به کیفیت علمیه که مرتبه علم است، پس این
تمثیل به نسبت حقیقة الحقائق التي يعبر عنها بانها للحق والخلق جميعاً، صحیح وارد است.

و اما در ذات بخت، وجود منبسط و تجلی اعظم پس بغایت بعید است، و لا یصح الا بتجلی دکیک، مثل الحمل علی مجرد الاشتراک و نحوه لان هذا التثیل یقتضی ان یتكون الظاهر مقتضی الحقيقة و وجوده الی المظهر وان یتكون فی مرتبة نفسه مبهماً محضاً، وان یتكون المظهر صیبل التحقیق و الظاهر منتزعاً عنه فلا مجال له فیما هو اعلی مراتب لواقع و هو لابد ان یحقق سائر الاشياء و بالصوفیة الوجودیة تبهر و اعن هذا المذهب بالفلسای فلا یفهم من كلامهم الا لمحد دهری یحتمل فی ترویج عقائده الكاسدة بالقسب بكلماتهم، و التعریف فی محكماتهم و قد وقع فی هذه الوردة علامته اهل العقل المولی سعد الدین التفتازانی، فادر علیهم شبهات عشرة ما لها من قرار

و اما بر احتمال ثانی یعنی اراده عین خارجی که منشأ اشتراع اعتبارین معبرین بالمادة و الصورة است پس این تمثیل در وجه دارد، و وجه صحیح، و وجه فاسد و وجه صحیح اتحاد است در ظهور و تقویم وجود حقیقه و تحقق در افراد، با وجود عدم انحصار در آنها بخصوصیات عوارض حقایق اند و اشخاص عبارات اند از طبیعت مقترنه بعوارض که قیام آنها با و است، و این قدر در شان وجود منبسط که مقوم وجوداً خاصه است، ماده و صورة بلا واسطه صحیح است و در تجلی اعظم و ذات بخت بواسطه آن وجود و وجه فاسد مشارکت است در افعال و محلیه امور متجدده و توقف ذات بر عوارض، و مشخصات در وجود، و تعیین،

سوال وجود منبسط نیز باعتبار ظهور خود و موقوف است بر تعینات لاعلی التعین کما نقل صاحب المرساله عن العارف الجامی فی حاشیة فقد انصوص فی المسئلة الاولى بالتثیل منطبق، جواب وجود منبسط در خارج منخلعاً عن المیهات الامکانیة جائز است بخلاف طبایع که تحقق آنها بدون فصول و تخصصات هرگز متصوره، و الفرق بین التمثیل و المثل بین، و اینجا تفصیل است در طبایع اعتبار انواع ابهام آنها، و باعتبار تحصیل و سریان در افراد و باعتبار استقلال وجود، و عدم استقلال و الی غیر ذلک من الوجوه و الاعتبارات، لیکن چون مقام تمثیل مقام استطرادی است آن تفصیل را تطویل غیر ضروری دانسته عنان جواب دلم را

وَأَمَّا بِرَاحْتِمَالِ ثَالِثٍ يَعْنِي أَرَادَهُ أَرَبَابَ النُّوعِ، پس این تمثیل بشرح تحقق الصق است و بمنزله
تنزیه بغایت اقرب و از احتمال حلول و اتحاد و تغیر بمسبقة غیر تنابیهة البعد و به تعبیر اصالة و ظلیة
بشدة النسب و به تعبیر نسبت معلوم الالیه بمحول الکلیفة جداً اوفق، و با کلمه مترضوی که هو مع کل شیء
لا بمقادیرته و غیر کل شیء لا بمزائلتہ عجیب مطابقت دارد و غالب وجوه آن وجوه صحت
 است لیکن این قدر باید فهمید که مراد ما درین مقام از ارباب النوع طبایع کلیه اند من حیث وجودا
 الفعلی الالهی که از قید وجود افراد بنفس خود در ظرف واقع ثابت اند و با افراد بوجود قدرسی
 موجود و بعد از وجود آنها باقی و بتجدد و تغیر افراد غیر متبدل و بوجود خود مقوم وجود افراد
 کما اشار الیه ابو علی فی الاشارات،

وَمَا يُلْقِعُ آسَاسُ لَوْهَمٍ فِي اسْتِبْعَادِ وَجُودِهَا، ان المفهومات الكلية في الذهن وجودا
وحدا انما منطبقا على الافراد لا ينحصر تعدد الافراد في ذواتها، ولا اختلافها في عبارتها
فهناك حقيقة واحدة، و موجودة في الخارج على نحو وهي بعينها موجودة في الذهن
على نحو آخر كما حققه الصدوق الشيرازي في الاسفار وابن سينا في المبدأ والمعاد
وفي كتاب الشفاء والمحقق الزاهد في حواشيه وغيرهم من ائمة المعقول فكذا لك
يجوز ان يكون لهذه المفهومات الكلية في بعض الاصقاع العالية مثل عالم المثال وعالم
الارواح، وعالم العلم الفعلي للواجب تعالى شأنه وجود وحدا في ينطبق به على افرادها
اطباق الصورة العلمية على العلوم، ويتحد به معها اتحاد الصورة العلمية مع العلوم
فهذا البرهان يفيد تجويز وجودها كذلك وان ثبت اثبات وجودها فاستغن
مع هذه المقدمات بشمول علم الواجب وعنايته وإحاطة العالم العالية، لان
كل ذلك ثابت في محله مبين بدلائله لا يتزلزل بتشكيكات الجاهلين، ولا يتحرك
بتحريكات المتفلسفين في خفف وعيدك وما عيدك ضاوي - اطين لجنحة الذباب تضير
قال القيصري في المقدمة والحق ان كل طبعي في ظهوره في عالم المعاني متبوعا يحتاج
الى تعيينات كلية متبوعة له في تحققه في نفسه، وايضا كل ما ينزع ويتشخص فهو

بل الامر بالعکس اولیٰ والجاعل للطبیعیة طبیعة او لی منها ان یجعل تلك الطبیعة
 نوعاً او شخصاً بضم ما یعرض علیها من النوع او الشخص وجميع التعینات الوجودیة
 راجعة الی عین الوجود، فلا یلزم احتیاج حقیقة الوجود فی كونها فی الخارج الی غیرها،
 و فی الحقیقة لیس فی الوجود غیره، و نیز باید فهمید که این تمثیل در ذات و تجلی اعظم و وجود
 منبسط باعتبار مرتبه ذات او امر صحیح است نه باعتبار ظهور و سر بیان او، پس اسمیکه مختص
 بمرتبه رب النوع باشد مثلاً بر مراتب افراد اطلاق آن کردن درست نباشد و علی القیاس المثل فافهم
 و حاصل تعبیر سیوم آنست که "احدا الشیئین المتغایرین بالهویة الخاصة" بر دیگر عمل کنند
 نه باعتبار آنکه یکے مقوم دیگر است، بلکه بسبب اشتراک آن بر دو در امری از امور واقعیه
 نه فرضیه اختراعی، خواه آن امر ذاتی باشد یا عرضی حقیقی باشد یا اعتباری و این تعبیر بحقیقت قلب
 حل شایع است که متعارف اهل معقول است، زیرا که مفاد حمل شایع چنانچہ ایشان ذکر کرده
 اند که ما یصدق علیه ج یصدق علیه ب، و مفاد این تعبیر آن است که ما یصدق علی ج
 یصدق علی ب، و تعبیرات اخری مصداق حمل شایع، صدق دو مفهوم است بر یک ذات
 و مصداق این تعبیر صدق یک مفهوم است بر دو ذات،

و بنا بر این تعبیر معنی الحق المنزه هو الخلق المشبه "آن است که حقیقتی در یک جاحق منزّه
 است، همین حقیقت در جات دیگر خلق مشبه است، و همان حقیقت است مرجع ضمائر
 عین با ظهور عین بالطن، و هو المسمی با سبب و این معنی هیچ قباحت عقلیه ندارد، و عوام را هرگز انکار
 آن نمی رسد، لیکن این قدر هست که این حقیقت نزدیک صوفیه وجودیه ظهور و تحقق است که بذات
 خود در واقع متحقق است، و در هر مرتبه عین مرتبه و متحد بآن مرتبه است، و این مقدمه را در افهام
 عوام سهولت در نمی آید لیکن چون عقد وضع را بر ایشان گمانیغی القا کرده شود، از فهم آن عاجز
 نه شوند و این تعبیر در حقیقت الحقائق که مطلق وجود است صحیح نمی شود، زیرا که آن حقیقت را غیر نیست
 تا بر دو وجه اتحاد و متحد باشند و امتیاز موجودات نیست الا بخصوصیات عدمیة و بر همان حقیقت
 شیخ اکبر اسم علی را حمل نموده اند که سابق نقله من الفصل الادریسی و یشهد لهذا ما قاله فی ذالک

الفصل ومن عرف ما قدرناه في الاعداد وان نفياها عين ثبتها علم ان الحق المنزه هو الخلق
 المشبه وان كان قد تميز الخلق من الخالق فالامل الخالق المخلوق والامل المخلوق الخالق ،
 كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرين الى آخر ما قال
 وقد فصل هذا المعنى في منتهى كلامه وقال العارف الجاني في شرح هذا المقام فان الحقائق
 تلك حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عاليتها واجبتها وهي حقيقة الله تعالى سبحانه وحقيقة منفعة
 متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثا جامعة بينهما فاك
 من وجه منفعة من وجه واحدة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتعابلة
 وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين لها مرتبة الالوية الكبرى والاخرية العظمى و
 هي عين الواحدة التي انتشت منها نسبتا الخالقية والخلوقية انتهى

ونسبة ابن تعبیرا تعبیرا که قبل ازین گذشت آنست که آنچه در اینجا وجه اتحادست در تعبیر سابق
 ظرف واقع شده و مراد از وجود منبسط همان معنی مشهور است و درین صورت مراد از واجب
 و رب تجلی اعظم خواهد بود نه ذات بحت یا وجود مطلق که شامل است وجود عینی و ثبوت علمی را
 علی طریق التوصیف و در التسمیة و حاصل تعبیر چهارم آنست که منظر در خارج و حقیقت عین
 ظاهر باشد یا بعض قیود و آن قیود باعتبار الحق بظاهر وجود باشند بوجوه ظاهر و مع قطع نظر
 من هذا الاعتبار مراد صرف و معدوم محض لیکن بظاهر بسبب انضمام آن قیود منقسم
 شود بسوئی اقسام متخالفة الاحکام و الآثار فی الخارج مع استغناء الظاهر
 فی مرتبة حقیقتة و وجوده عن المظاهر کلها .

توضیح این اجمال آنکه اعراض را با وجود اشتراک جمیع آن در حکم تبعیة جواهر فی الوجود اقیام
 چون بحال موجوده شخصیة خود قیام کنیم دو قسم می یابیم قسم اول اعراضی که جواهر در وجود
 آنها متوسط باشند بطریق الواسطة فی الثبوت و این قسم را صفات عینیة آن جواهر دانستند
 و قسم ثانی اعراضی که جواهر در وجود آنها متوسط اند بطریق فی العروض و صفات سلبیة و صفات
 اضافیة و صفات اعتباریة ازین قسم اند باز درین دو قسم سزا اعتبار جاری می شود

اول اعتبار آنکه غیر هیراند و همین است اعتبار عرضیکه مقابل عرضی است مثل السواد والابوة والعمی ونحوها

وثانی اعتبار آنکه متحد بجز هیراند و همین است معنی مشتق معه دخول مبدأ الاشتقاق فيه

وثالث اعتبار آنکه ملحوظ در آنها جوابی باشند موعروض المنة العرضية لهد من دون ان يكون مفهوم تلك الاعراض داخلا في حقیقتها مثل السیریر بالنسبة الى الخشب والظروف بالنسبة الى الطین والحلی بالنسبة الى المذهب والاسلحة بالنسبة الى الحديد والامواج والحبيب بالنسبة الى البحر واین اعتبار قسم ثانی در هویات خاصه بربوبه وجود منبسط اوفق فواقع است زیرا که لحوق هویات خاصه اشیاء وجود منبسط را از قسم ثانی است چنانچه سابق بیان آن گذشت و چون ملحوظ در وضع اسماء برائے اشیاء ترتب احکام و آثار است که بالذات از احکام وجود منبسط است چنانچه بر آن است که این اسماء بحقیقت موضوع عائد بآثار وجود منبسط که بغير ازان بظاهر وجود میکنند و ایضا شک نیست که در هویات خاصه تحقق بطریق اصالت وجود منبسط راست پس در اسماء نیز وجود منبسط ملحوظ بالذات باشد و خصوصیات بالعرض لیطابق الاسم المسمى ووافق اللفظ المعنى قال العارف الجامع فی حاشیته لقد انصرفت اسماء الاله عبارة عن ظاهرها الوجود من حيث تقيده بمعنى وذاك لان كل اسم الهی انما هو ظاهر الوجود الذی هو عین الذات لکن لا من حیث هو هو بل من حیث تعیننه و تقيده بمعنى وذاك لکی شلا فانه اسم للوجود الظاهر المتعین لکن من حیث تقيده بمعنى هو الحیوة فبالنظر الى عین الوجود فان الحی نوعین الذات و بالنظر الى التقيده بذالك المعنى فان غیر الذات

فاذا فهمت ما ذكرنا عرفت معنى قولهم بان الاسم لا هو عین المسمى ولا غیره وان شئت قلت هو عین المسمى وهو غیره ایضا انتهى

وایضا این تعبیر باشرایع و افهام عوام نهایت اقرب هست زیرا که استناد احکام به سوتے هویات خاصه حقیقی میدانند نه تجویزی پس هرگاه گوئیم قتل زید در شرع ازان نسبت قتل بسوتے زید حقیقه فمبیده می شود و لذا لک یقادر منه و پنچین در قام زید و قعد عمر که در

عرف عوام نسبت این افعال باین ذوات حقیقه فهمیده می شود و وظاهر است که بعد از ترتب احکام و آثار بهمان وجود منبسط است، پس اگر وجود منبسط در اسماء موضوعه بازاء این ذات بطریق اصالت ملحوظ نباشد این اسناد و امثال آن از قبیل اسناد مجازی باشد و هر که این تعبیر را استنباط کند بنا بر آن می کند که آنرا موهم مادیّت میدانند و ظاهراً به نسبت مظاهر و مثل مظهری به نسبت صورت مقوم می فهمد و قد عرف ان الامر ليس كذلك، فلا استبعاد اصلاً، و همچنین این مستلزم آن نیست که تجرد و تغیر در صفات حقیقه ظاهر تجرد و تغیر مظاهر راه یابد زیرا که این خصوصیات نسبت وجود منبسط اضافات و اعتبارات اند و تجرد در امثال آنها باجماع متکلمین در حق واجب تعالی جائز است فکیف بالوجود المنبسط، و این تعبیر در وجود منبسط حقیقه و بلا واسطه صحیح است چنان ایشان نیز بیان ایما نموده اند

تفقیح و تبیین الله تعالی و توفیق تنقیح این مطلب نمایم، باید دانست که احکام راجع بمجده ذات عموماً و بذات حق خصوصاً و قسم اند

یکه آن احکام که بالذات و بلا اشتراط شی راجع باشند پس این قسم احکام را اگر بذات فقط قیاس کرده شود جمیع آنها منسوب باشند، و اگر باعتبار این شان و این مرتبه قیاس کرده شود صادق باشند و لهذا کسیکه ازان شان و ازان مرتبه غافل است از جمله آن احکام غافل است مثال این مطلب آنکه ذات و صفات واجب جل شانّه فی حد ذاتها از زمان و مکان متعالی اند و باعتبار تجلیات خود که زمانی و مکانی باشند و با حکام زمانیات و مکانیات موصوف می شوند قال الله تعالی فُلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِئِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرِ الْمُبَارَكِ أَنْ يَأْمُرْهُمْ إِيَّيَّ أَنْ أَلَهُ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ و قَالَ تَعَالَى إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ الْوَادِئِ الْمُدَنِيِّ طَوًى و قَالَ تَعَالَى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ سُبْحَیَّ و قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَلَ رَبُّنَا قَبْلَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا الى غير ذلك من الايات والاحاديث بالجملة چون وجود منبسط را با ذات حق تعالی اتحاد نسبت در رنگ اتحاد تجلی یا متجلی یا اسم یا همی

یا صفت بالذات لاجرم احکام مبنیه صادقه ازین راه بذات راجع می شوند اگر چه از ذات فی نفسه منسوب باشند و غیر مبنیه چون باین شان تنبیه نشده اند از جمله آن احکام غافل اند و لهذا همچنین احکام که از راه تجلی اعظم بذات می رسد غیر مبنیه در اعتبار ایل از جود آن غافل اند

در آیات متشابه راه حیرت می پیمایند و خدا تعالی عز وجل چنانچه انبیاء علیهم السلام را لسان این مقام گردانیده است که آنچه از راه تجلی اعظم بذات میرسد بر اذهان بشر القا فرماید، ادلیا را لسان مقام دیگر ساخته است که آنچه از راه وجود منبسط بذات میرسد بر عقول قاصره افاضه نمایند، اگرچه انبیاء علیهم السلام نیز از احکام این مقام بر مرز و اشارات خبر داده اند و در ضمن این تفصیل و تفریق حکمتها است که دست فکر بشری از آن کوتاه است.

و آن شئت تحقیق هذا فان رجع الى قاعدة ما لا تحوي للجهات التي نقلناها من كلام الشيخ قدس سره فیما سبق و میاوید هذا المعنى ما ذكرنا اهل المعقول السيد الزاهد في حواشی شرح التهذيب، بعد ما بین ان المطلق يوجد على وجهين، فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول فالانقسام الى البداهة والنظرية وما يلزم من الاختصاص فيهما يجريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث الاطلاق وان كانا من احكام العلم المحصولي الحادث و خصوصيات فافهم واستقم.

و نیز باید دانست که وجود منبسط که تغییر از ان بنفس کلیه کرده می شود باعتبار علم خود که عین اوست مسمی بانانیت کبری قبول صورت ذات بحت نموده و همین صورت راه تجلی اعظم گویند، و چون نفس کلیه در مرتبه ذات خود نه در مرتبه شیون خود بسیط حقیقی است، لاجرم مورد و منسقط آن تجلی تمام ذات اوست من حیث الوجوده و چون کثره شیون مزاحم وحدت ذاتی او نیست پس با وصف وحدت حقه و صرفت اطلاق و بساطت حقیقیه خود در جمیع شیون ساری است، لازم آمد که بتوسط او تجلی اعظم را نیز تقویح و معنی و سر بیان و اقربیت و شهود و حضور و با وصف ذات حقه و صرفت اطلاق، و تنزیه تمام و قهر و غلبه ثابت باشد.

بالحمد این مطلبه ست پس عالی که تحقیق آن تطویل می انجامد و چون این مقام را تعلق قومی باین مطلب نیست از تفصیل آن در ساعت را منته سکوت و رزیدیم "و لعل الله یحدث کعبه ذلک امراً" و حاصل تغییر پنجم آنست که ذاتی از ذوات با وجود ثبات خود، و صفات حقیقیه و غیر حقیقیه خود که لاحق مرتبه ذات است، در مرتبه دیگر بوجود استقلال بصورت شخصی از نوعی ظاهر گردد، و این ظهور گاه به در عین شخص معین باشد و آن را خلع و لبس گویند چنانچه شیخ اکبر و رفوحات

از شواهد این ظهور جبرئیل علیه السلام در صورت وحی کلّی، و گاهی در صورتیکه منسوب بشخص معین باشد مثل ظهور جبرئیل علیه السلام در صورت بشری، و گاهی در صورت ماثل خود که مفقود النوع والمحقق است و این ظهور را شیخ در فتوحات مخصوص بالناس دانسته اند و گاهی در صورت فردی از نوع علی حده و این تعبیریست به تعبیر چهارم و تفاوت آن است که در اینجا اطوار ظاهر را استقلال نیست بخلاف تعبیر سابق، و همچنین شبیه است به تعبیر دوم بر احتمال ثالث و تفاوت آنست که ظهور در اینجا مستلزم فیضان مقتضیات طبیعت ظاهر نیست، و همچنین موجب نظام هابیت نوعیه حقیقه نیست، بخلاف آن تعبیر و نیز درین تعبیر علاقه است فیما بین الظاهر و المظهر که بحسب ظاهر لذة و المظهر بظاہری رسد، چنانچه لطمه حضرت موسی علیه السلام عزرائیل را و تالم عزرائیل علیه السلام بان در حدیث صحیح مروی شده اگر چه اینجا می توان گفت که لطمه حضرت موسی علیه السلام متضمن شد صدور قوه ملکیت از ایشان که بان قوه در صورت ملکیت نیز تاثیر فرمودند و لا عجب فی ذلک؛ لیکن این علاقه موجب حصر ظاهر در مظهر نیست، و این تعبیر در تجلی اعظم منسبت بعض کمالات که تجلیات الهیه اند و بعنوان ربوبیت موسوم البته صحیح است، زیرا که درین تعبیر صحت تسمیه مظهر باسم ظاهر لازم است، و همین تعبیر در تجلی اعظم منسبت جمیع اشیاء مع عدم اعتبار تسمیه المظهر باسم الظاهر، و مع عدم اعتبار تاثیر الظاهر بتألمات المظهر و لذاته نیز صحیح است، كما ورد فی حدیث ثمضت فلم تعدنی الى آخره و غیر ذلک من الاحادیث، و در وجود منبسط نیز صحیح است، زیرا که وجود منبسط را باشیاء نسب مختلفه اند و از ان جمله هست این نسبت، و اما در ذات بخت پس بلا واسطه این تعبیر صحیح نمی شود، بلکه بواسطه وجود منبسط بطور وجودیه و بواسطه تجلی اعظم بر امتثال اثر تعریف غراه و حاصل تعبیر ششم آنست که ذاتی از ذوات با وجود ثبات و قرار در مرتبه خود بذات و صفات حقیقیه و غیر حقیقیه لازم و غیر لازم خویش در مرتبه متاخره ظاهر گردد و بوجهی که مرتبه ثانیه یعنی مظهر را در جزو حقیقت خود تا صلی و تاثیر نباشد و مظهر را با ظاهر در مرتبه خود و ظرف تحقق فراختر و مشارکت نبود مگر شارکت موری و تفضل اسمی. و این تعبیر اکثر دست حال حضرت شیخ مجدد است و چون این تعبیر متضمن دو نسبت است، هر یک را جدا گانه بیان کنیم

اما نسبت صورۃ با ذی الصورة، پس سابق بتفصیل مستوفی مذکور شد،

و اما نسبت مرآت با صور متراتیه در آن، پس عنیت و اتحاد است، بآن معنی که متحقق در آنجا آئینه است و لیس، اما بشرط آنکه بحسب وضع و مقدار آن امری دیگر آنجا متحقق شده بوجود دیگر مزاحم ذات و صفات آئینه نباشد و موجب افعال و تاثرات و نگرده و مصداق این ظرفیه نیست، مگر اضافتی از اضافات آئینه، لیکن باید دانست که درین تمثیل وجه غیریت بر وجه عنیت غالب است، و لهذا فریقین درین تعبیر هم زبان اند که سابق نقل شد عن حضرة البديع من الفتحاح، وعن المکتوب الخامس والاربعین من المجلد الثاني من مکاتیب الشیخ المجدد و قد صرح جوابان الاشیاء مرایا کمالات الحق من حیث غیریتها، و نیز باید دانست که این تعبیر بغایت اصل است، و دور تر است از توهم تبدل و تجدد در ذات ظاهرا و وجود اشعار بعد از استقلال و الفکا ک ظل در حقیقت خاصه خود از اصل و موجب است رجوع احکام منظر را با ظاهرا با محافظه بلا تمیز خارجی چنانچه حضرت شیخ مجدّد در مکتوب چهل و پنجم از جلد ثانی میفرماید که کلاما از ممکن به سبب عدم استقلال او و عدم قیام او بذاته راجع بواجب است تعالی و تقدس، و این تمثیل و تجلی اعظم علی الاطلاق صحیح است، و در ذات بحجت باعتبار مرتبه الوهیت^(۱) و باعتبار عنیت هویت نیز صحیح است و در وجود منبسط باعتبار آنکه مرتبه اول او را یعنی وحدت خقه را اصل قرار دهند و مرتبه ثانیه را که مرتبه شویون و وجودات خاصه است یعنی وجود منبسط متلبس باعتبار ارتد میه و قیود جزئیة ظل مقرر کنند که بمنزله مراتب است نیز صحیح است، آری باعتبار اتصاف وجود منبسط بشیون خود و نحو تقویم او آنها را فی الجمله استبعادی دارد، و همچنین در وجود منبسط بنسبه موطن و هم و خیال که عبارت از وجود عرضی است نیز صحیح است، و قد سبق تحقیق الوجود العوضی فی الاوراق الماضیه بما لا مزید علیته

و حاصل تعبیر هفتم ظاهراست، لیکن این قدر باید دانست که مراد از اطلاق ظل درین تعبیر چیزی است که در لغت فارسی از آن بسایه تعبیر کنند و اجسام کثیفه را در آفتاب و مثل آن حادث شود، زیرا که زیر آن ظل در لغت عرب بازاء همین معنی موضوع، و حضرت شیخ مجدّد ببناء علی ان الحقائق لا فیض من العرضیات، و صور متراتیه را در مرایا نیز ظلال گویند و این تعبیر در اکثر احکام با تعبیر سابق شریک

است، و شیخ اکبر آنرا در فص یوسفی آورده اند

آعلمان المقول علیه سوى الحق او مسمى لعالم هو بالنسبة الى الحق تعالى كالظل التابع للشخص، فهو ظل الله، فهو عين نسبت الوجود الى العالم لان الظل موجود بلا شك في الشمس ولكن اذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدمه من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في المحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص الموجود المنسوب اليه الظل انتهى

و غیر فهو عين نسبة الوجود الى العالم در کلام شیخ اکبر راجع بکلمه ظل الله است نه کلمه الله است فلینتبه له، و طائفه شهود بر تغییر سیوم ازین تعییرات قائل اند که سابق نقله عن الشيخ قال الشيخ محمد فرخ شاه في الحد الفاصل، ومشهده الجهة الجامعة بينهما وهو الوجود المنبسط على الواجب تعالى و اعيان الممكنات الى اخره.

و تغییر پنجم نیز قائل اند- قال الحد الفاصل ايضا- پس آنچه عارف جامعی در در فائزه می نویسند که جو جبرئیل و میکائیل علیهم السلام می ظهورن فی الآن الواحد فی مائة الف مكان بصورتی که لها قائمة بهم، موافق قانون است که این تمثیلات بعالم مثال تعلق دارد، و ذوات اینها همان است که در مقام آنها است، شیخ صدر الدین در نصوص تصریح نموده است که ظهور ملک در حضرت رسالت علیه الصلوة و التحیة و جز آن در عالم مثال است و مثل هذا الظهور مما لا يحصى كلام فيه انتهى

و تغییر ششم و تغییر نهم آنقدر در کلام این جماعت شایع و مشهور اند که اشتغال بشواهد آن هر دو تطویل لا طائل است،

فائده- چون قبله همت شیخ محمد دوسقط اشارات ایشان مرتبه احدیت مجرده است الاجرم ایشان تغییر دوم را بیک وجه و تغییر چهارم را مطلقا مسلم نمی دارند و صوفیه وجودیه نیز باین دو عبارت تغییر از آن مرتبه نمی کنند بلکه نزدیک ایشان هم این تعییرات را مسلخ و گنجایش در وجود و منبسط است که حضرت محمد دین زبان مرتبه معروف اند و آن را تعین اول میدانند غایه مافی الباب آنکه ایشان وجود منبسط را با ذات بحت بسبب جهات و مصالحی که سابق مذکور شد نسبت غیرت

اثبات می نمایند و وجودیه نسبت عینیت و نیز سابق معلوم نموده باشی که آنجا عینیت و غیریت هر دو گنجایش دارند فلا اختلاف بین المذمبین اصلاً، و اما آنکه عالم همه و هم و خیال است پس معنی آن در اوراق سابقه تفصیل مذکور شد و من اراد فلیتذکر.

تتمیم باید دانست که غرض سیدی شرف الدین از تعداد این تعبیرات، بدانست که علائق عینیت محصور اند در آنها، بلکه غرض ایشان تنبیه است بر آنکه وجوه عینیت بسیار است و نفی یک و اثبات دیگر با هم متناقض نیست و این چند تعبیر را بطریق تمثیل آورده اند تا قوی ادراک سامعین باینطرف متوجه شده و استعداد را از خود دور نمایند.

(تعبیرات دیگر از طرف شاه رفیع الدین) و اما می خواهیم که چند تعبیر دیگر بر آن بیفزاییم و جبر بیان هر تعبیر در مطلب مع الدلائل و الشواهد مذکور نمائیم اکمالاً للفائدة.

تعبیر اول آنکه گویند که این همه اعداد متکثره غیر متناهیة عین واحدند و این تعبیر را شیخ اکبر در فصوص و مشاهدات و غیرها نهایت پرورش کرده اند و قیاس این تعبیر مسبق است بنهید مقدمه آن است که وحدت و کثرت با هم تنافی دارند و اجتماع این هر دو در یک موضوع محال است، اما چون هر دو یک جهت باشند و اگر جهات متعدده شوند پس اجتماع هر دو محال نباشد، اینجا مراتب وحدت را بیان کنم تا جهات آن واضح شود. پس اول مراتب وحدت مطلقه است، که در واحد انبیین و ثلثه الی غیر ذلک من مراتب لا غدا و متحقق است و این وحدت را با کثرت هرگز مزاحمت نیست، بلکه کثرت مراتب اعداد همه شیون این وحدت اند و نسب و سبب زیرا که وحدت مطلقه لیاقت آن دارد که در مرتبه اولی متحقق شود بعد از آن بعد با و بکذا پس تحقق این وحدت در مراتب متاخره عین کثرت است، و مرتبه دیگر از مراتب وحدت، وحدت است که فوق الانبیین متحقق است، و این مرتبه اسبق مراتب وحدت مطلقه است، مستفاد از آنها زیرا که هرگاه وحدت مطلقه را من حیث ذاتها و عدم انقسامها ملاحظه کنیم بلا ملاحظه شئی آخر، پس همان وحدت عین این مرتبه باشد و هرگاه در مراتب دیگر ملاحظه کنیم اولاً این مرتبه را ملحوظ داشته باشیم، پس سایر مراتب نسبتاً این مرتبه کمالات باطنیه اند چنانچه در مرتبه وحدت مطلقه و راز ظهور و بطون اند پس این مرتبه از مراتب وحدت مقابل کثرت متاخره است در رنگ مقابله تقدم با تاخر و در رنگ

مقابلہ مبدأ باوسط وفتی -

و مرتبہ دیگر از مراتب وحدت و وحدتے است کہ در اثنین و بعد از من المراتب المتاخره ملحوظ میشود و این وحدت مقوم کثرت است، و کثرت نسبت است عارض این وحدت را مثلاً اثنین نام واحد است کہ در مرتبہ کہ بعد از واحد است باشد پس این نسبت تاخر از سابق کثرت است عارض وحدتے را درین مرتبہ و واحد درین مرتبہ عین آن مرتبہ است، و تقابل این وحدت و کثرت نسبت است، ہر عدد باعتبار جوہر ذات خود واحد است، و باعتبار نسبت خود بسابق کثیر است،

و مرتبہ دیگر از مراتب وحدت و وحدتے است عارض مراتب اعداد را مثلاً اثنین یک دوگانہ است و ثلثہ یک سہ گانہ و این مرتبہ را با کثرت بدو وجہ مقابلہ است، اول مقابلہ عارض بامعروض و ثانی مقابلہ مرتبہ اول با مراتب عددیہ متاخرہ چنانچہ گویند یک گانہ و دو دوگانہ و سہ دوگانہ و ہکذا، ازینجا باید دانست کہ مراتب کثرت نسبت مرتبہ اولی محض باطن اند، و نسبت مرتبہ ثانیہ محض ظاہر و نسبت مرتبہ ثالثہ و اعتبار است، یکے اعتبار مافیہ و آن اعتبار کسور و اجزاء است، و دویم اعتبار امثال و اضعا است، و این مرتبہ ثالثہ بے واسطہ عدد را عارض میشود مثل آنکہ گویند یک دوگانہ، و یک سہ گانہ، و یک عشرہ، و گاہ بے واسطہ مثل سہ گانہ، مرتبہ اول بارہ و گاہ مرتبہ دویم، و علی ہذا لقیاس، و این تعبیر در وجود منبسط صحیح است نسبت تلپس و اقتران او با امور عدمیہ و نسبت او کہ مراتب مختلفہ اند زیرا کہ در رنگ واحد در مراتب مختلفہ الاحکام و الآثار ظاہر است، و با سماء مختلفہ اند زیرا کہ در رنگ واحد در مراتب نیز صحیح است نسبت تجلیات الہیہ در اکوان، و چون خواہیم کہ این تعبیر را در وجود مطلق جاری نائیم وحدت مطلق را بمنزلہ وجود مطلق قرار دہیم و واحد را کہ فوق الاثنین است، در مرتبہ وجود ظاہر نہیں، و نسبتہائے کہ واحد را عارض می شود بجائے اعیان ثابتہ و سائر مراتب اعداد را مانند سائر ممکنات، و مراتب بسیطہ مؤلفہ را مثل اعداد و عشرات بمشابہ مواطن کلیہ، چون عالم ارواح و عالم مثال و عالم شہادت قرار دہیم، و بعضے درین تمثیل مسلک دیگر اختیار کردہ اند و آن آنست کہ واحد را فقط باعتبار ظہر او

بمقارنه صفر و مراتب مختلفه از اعداد و عشرات و غیره، مثال این مطلب گردانند زیرا که اینجا هم همان امر واحد باعتبار مقارنه خصوصیات که مراتب عدیه اند در صورت گوناگون ظاهر است
قال قائلکم ے آثار تعینات چون یافت حکم کثرت ہر وحدت است بی هیچ شک

چون صورت صفر ششم آن از نظرست بنگر کہ ده و صد ہزار است یکے

و قریب ہیں تعمیر است، تشبیہ نقطہ و خط و سطح و جسم، قال لعارف الجامی ے

نقطہ را از تصرف اوہام طول گشت آشکار و خط شد نام

حرکت کرد خط بجانب عرض یافت از دے وجود سطح نظام

سطح بر سمت سمک جنبش یافت امتدادات جسم گشت تمام

جسم ہم از تنوع اشکال وصف کثرت گرفت و شد اجسام

اعتبارات و ہم را بگذار تا چون اول نمایدت انجام

نقطہ بین در تقلبات شیوں چند بر خط و سطح و جسم آرام

و قد اشار الى هذا التشبيه الشيخ الاكبر في التائية الكبرى -

و اینجا وجه دیگر هم است، حاصلش آنکہ واحد فوق الاشئین را بجائے ذات بگذاریم، و ظهور

واحد را در اعداد صحیحہ برائے ظهور عینی، و ظهور او را در کسور اعداد بجائے ظهور علمی، و وحدت

مطلقہ درین صورت جمت جامع خواهد بود، و این تعمیر باین طریق با شریعت بیچ مخالفت ندارد

و همچنین باندہب حضرت مجدد بالحمدہ درین تعمیر وجوہ کثیرہ مخمل است، و العاقل تکفیه الاشارة،

تعبیر ثانی آنکہ گویم روح شخص عین شخص است، و احکام یکے را بدیگرے اسناد نماید فبقول الربل

علیت واجبیت کما یقول قعدت و قمت، مع ان العلم والحب من الاوصاف لقائنة

بالروح، والقيام والقعود من اوصاف البدن، لکن العرف جعلهما شئاً واحداً و سقی

شخصاً و این تعمیر مختار امام غزالی و عزالدین بن عبدالسلام مقدسی، و اکثر علماء متحققین است.

و در کلام شیخ محی الدین بن عربی در فصوص و غیرہ نیز مذکور است، و مطابق است حال نفس کلیہ

را مسمی است، بوجود و منبسط و حال تجلی اعظم را باعتبار تدبیر خلق، و این تعبیر با شرائع بیچ مخالفت

ندارد، بلکه اگر تحقیق پرسی این تمثیل اصلے است عظیم مطابق شیخین، کہ آن اعظم مسائل صوفیہ ست،

شرح و تفصیل آن است. قال قائلهم ۴

حق جان جهان است و جهان بجلد بدن ارواح و ملائک حواس این تن
افلاک و عناصر و موالیید اعضا توحید همین است و دیگر با همه فن
و این تمثیل در کلام حضرت مجدد نیز مذکور است، لیکن درین جا این قدر باید دانست که روح
را با بدن علاقه است که بسبب آن تنعم و تالم بدن و در تنعم و تالم روح کار گرمی شود و این
معنی در مثل له متون هم نمی تواند شد، فافهم.

تعبیر ثالث آنکه گوئیم صورت شمس عین شمس است، یا گوئیم صورت شمس عین ذرات خنثی است
و این تعبیر مستعمل صوفیه و حکما است بلکه محققین تکملین نیز باین تعبیر زبان کشاده اند و هم موافق
شرعیست و در کلام قوم مشروع است، و این تعبیر بر وجه اول در ذات بحت و تجلی اعظم صحیح
است و بر وجه ثانی در وجود منبسط و چون مذهب ابن سینا را که نور شرط وجود الوان است
چنانچه شرط ظهور الوان است، ضمیمه این تمثیل سازیم روشن تر شود،

تعبیر رابع آنکه گوئیم علم عین معلوم است، و تکوین عین مکنون، اما اتحاد علم و معلوم پس در
کلام اهل معقول شایع و ذایع است، و در تصانیف متأخرین ایشان بتقیح و تحقیق مذکور و اما
اتحاد تکوین، و مکنون، پس از مسائل علم کلام است، و ما نیز الشاهد الله تعالی بتقریب درین
باب چیزی ثبت نمائیم و بالجملة فهذا الاتحاد من قبیل اتحاد الملكة بالعمل فيقال هذا الاتحاد
الذي وقع من زيد في المعركة الفلانية هي الشجاعة، وهذا الاعطاء الذي وقع من حاتم
بالنسبة الى اذالك الفقير مثلاً هي لسخاوة،

تعبیر خامس آنکه گوئیم زید قائم است، و هذا اهل الحبل لمعتبر عند اهل النطق وله اقسام
من الحبل الاولی و الحبل الشایع، و الذاتی و العرضی و الانضمامی و لا فتوای و خیر ذالک
و این تعبیر صحیح است بنسبت وجود منبسط و حقیقه الحقائق حقیقه و در ذات بحت و تجلی اعظم
بحوز چنانچه سابق بآن ایمان رفته است، و اتحادی که حضرت مجدد در اصل و ظل و ظل و منع
آن می فرمایند محمول بر همین است،

تعبیر سادس اتحاد است در اشاره و مکان و زمان و امثال ذالک و تحقق این مبدا

اتحاد آنست که ذات حق را با هر ذره از ذرات عالم معنی قرین ثابت است و با هر فردی از افراد کائنات نسبتی است خاصه که به سبب آن توان گفت که او در هر مکان است و با هر موجودی است و بر اشاره مشار الیه است، و الایات و الاحادیث الدالة علی هذا الاتحاد کثیره جداً، مثل «وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ و مثل قوله علیه السلام والذی تدعونہ بینکم و بین اعناقکم و مثل قوله علیه السلام اذ اصلى احدکم فانا لله بینہ و بین القبلتہ و قوله علیه السلام احفظ الله تجده تجاهک و مثل ما روی فی الادعیۃ الماثورة، انت امامی وانت خلفی، الی اخره و غیر ذلک من الاحادیث و شیخ محمد دیزبان معترف اند چنانچه در مکتوب و ویست پنجاه و هشتم از جلد اول می فرماید و محمد و ما هر چند اقربیت او تعالی با از ما بنص قطعی ثابت شده است، اما چو توان گفت که او تعالی از عقول و افهام ما و از علوم و ادراکات ما و از راه است، بآنکه دانیم که این وراثت در جانب قربست نه در جانب بعد که او تعالی سبحانه از هر نزدیکه نزدیک تر است، حتی که ذات احدیت او را سبحانه نزدیک تر یا بیم از صفاتے که ما افعال و آثار آن صفاتیم، این معرفت و راه طور نظر و عقل است زیرا که عقل از خود نزدیکتر است و انتواند تصور نمود، مثالی که توضیح این بحث نماید هر چند متبع نموده آید پیدا نشد، مستند این معرفت نص قطعی است و کشف صحیح - انتهى - بالجمله این منظر و فیتة است بیچون و بیچگون که نظر عقل از تصور آن عاجز است، چنانچه حضرت شیخ محمد ذکر کرده اند، پس حاصل این تعبیر ظهور است در هر شئی و وجود است در هر ذره بطریق قهر و اصلت و تقویم و استتباع مظهر و مبین است مراد صوفیه وجودیه از توحید، نه نفی اشیاء مطلقاً، من حیث غیرتہا از خارج که جهال از کلمات ایشان فهمیده اند، و ایشانرا مورد طعن و علامت ساختہ آری سائر اشیاء درین ملاحظہ مظاهر و حجب ظاهر اند پس هر کلمه همه است میگوید مراد از آن تفسیر بآن میدارد که گویند دریا همه آب است اگر چه طول و عرض و عمق آب در آنجا متحقق باشد گویند در خانہ همه زید است بآنکه صفات و الوان نیز هستند و در بین معنی گفته اند

سجد غیر خدا در دو جہاں حیرت نیست، و نیز گفته اند

س لا تقل دارها بشرقی نجد کل نجد للعامة دار،
فلها منزل علی کل ماء وعلی کل دمنه اشار
و نیز گفته اند س ساید و ممشین و همسر و همراست در دلق گدا و اطلس شهر همه اوست
در انجن فرق و نهانخ نباح جمع بالشد همه اوست ثم بالشد همه اوست

و برین معنی محمول تواند شد قول شیخ اکبر و هو المسمی اباسعید الحراز و امثال ذالک،

و این تعبیر هم موافق شریعت است و هم موافق رائے حضرت شیخ محمد و بلکه آن را استکلیل محققین نیز
مسلم میدانند لیکن چون گفته آن را بسبب گرفتاری بحجب کما ینفی در نمی یابند از اثبات احکام تفصیلیه
عاجز میشوند و باعتبار این علاقه بخیر عمل نمایند بالجمله درین قرب اتحاد عنیت هیچ وجه تلوث و افعال
و دخول و خروج راه نمی یابند و هر جا حضرت محمد از اتحاد منع می کنند مراد ایشان اتحاد وجود خاص
واجب با ممکن یا حقیقت واجب با حقیقت ممکن یا سریان یکے در دیگرے معنی حقیقی سریان یا اتحاد
که مستلزم نفی ممکنات بالکلیه باشد و این معانی نزدیک صوفیه وجود درین مراد نیست کما مر غیر مره
و این تعبیر صحیح است در ذات بخت و وجود منبسط و تجلی اعظم جمیعاً اما بوجه مختلف پس قرب ذات
دیگر است، و قرب وجود منبسط دیگر پس هر یک را مانند دیگرے گمان بر وضال است، اگر چه این
وجه مختلف در معنی مذکور مشترک اند.

تعبیر ابع آنکه گوئیم پادشاه و وزیر یک اند یعنی در اتحاد در رائے و قیام یکے مقام دیگرے
و اشترک در صفات و این تعبیر بیشتر مستعمل اهل سلوک است و از همین تعبیر است آن دو وجه که شیخ اکبر
در کتاب مشاهد بیان نموده اند فی مسئله الاتحاد ما خود درین تعبیر مختلف است شده و ضعیفاً پس
گفته فناء صفات عبد را گویند کما و در فی حدیث کنت سمع الذی یسمع بی و بصره الذی یبصر بی
الی آخره و گفته فناء اراده را گویند و گفته زوال عین و اثر را، و گفته حصول العبد فی مقام
الانفصال عند بهمت و بوجه ارادته لا بمباشرة و لا معالجه اطلاق کنند قال الشیخ اکبر
فی کتاب المشاهدة فلظهوره بصفة هی للحق تعالی حقيقة، یمی اتحاداً لظهور حق فی صورته
و بظهوره فی صورته حق انتهى.

وگفته بمعنی مداخل حق وخلق در اوصاف اطلاق کنند، قال الشيخ الاکبر فیما یضاً وقد یطلق الاتحاد فی طریقنا لتداخل الحق فی الاوصاف والخلق فوصفنا باوصاف لکمال من الحيوة والعلم والقدره والارادة وجميع الاسماء كلها، وهى له ووصف نفسه باوصاف ما هولنا من الصور وللعین والید والرجل والذراع، والضحك والنبیان والتعجب والتبشیش وامثال ذلك، ما هولنا، فلما ظهر تداخل هذه الاوصاف بیننا وبینه سمینا ذلك اتحاداً بظهور ما به وظهوره بنا فیصح قول القائل علی هذا — انا من اهوى ومن اهوى انا — انتهى.

و نیز این اتحاد گاهی در حقیقت و واقع می باشد چون حق تعالی در صفات تجلی کند یا معلوم را جارج خود سازد، و گاهی حکماً می باشد، نه حقیقتاً، و این تغییر نیز موافق شریعت است چنانچه حدیث ما انجیته ولكن الله انتجاه در حق حضرت مرتضی کرم الله وجهه و حدیث قال الله علی لسان نبیه سمع الله لمن حمده، و حدیث اشفعوا و تجروا و یقضى الله علی لسان نبیه ما شاء، و آیت وَمَا مِيتَ اِذْ رَمِيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمٰی و آیت مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ و آیت اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ برآن دلالت دارد، باجملة قسم تمخیل از اتحاد یک گشت و شتی است من جمیع الوجوه یا من وجهه الغیریه و الاثنیه، و ما سوائے آن اقسام دیگر جائز اند، و چون مردم جهال از تنقح و جد اتحاد و کیفیت استعمال آن عاجز میباشند ناچار با نکار پیش می آیند و المرع لا یزال عدو الما جهل

و چون کلام بهمت تغییر کشید عنان قلم گرفته شد زیرا که غرض ما درین مقام حصرو وجوه عنیت و اتحاد نیست بلکه اتباعا بسیدی شرف الدین مقصود و تکثیر وجوه عنیت است، و بیان آنکه نفی عنیت من وجه و اثبات آن من وجه آخر، باهم متناقض نیست، و چون ایشان بر بهمت تغییر گفتا کرده اند ما نیز در مقام افزایش بر همین عدد گفتا کنیم تحقیقا المعنی الاتباع

الحال باید دانست که وجوه اتحاد درین تعیرات مختلف اند، بعضی اصطلاحی، و بعضی عقلی و بعضی عرفی و نیز باید دانست که این تعیرات باهم متباین نه اند، لباس است که در یک جامع شوند، مثنی و ثلث و رباع و هكذا، و نیز باید دانست که نسبت ظلمیه و اصالت نسبت است ازین نسبت که تعیر از آن بعینیت هم جائز است، چنانچه طور شیخ اکبر است، و بعینیت هم جائز است چنانچه طور شیخ محمد

دیزر باید دانست کہ اینجا وجہ دیگر است در اتحاد و حمل کہ شان اہل ابتداء از سالکین است،
و آن وجہ در پرورش محبت و شوق بغایت نافع است، و لهذا اکابر شیوخ در حق مقتدیان
آن را تجویز می نمایند، بعید نباشد لیکن خیال آنکہ این مقام کمال است و اکابر شیوخ در آن مقام
طول العمر گرفتار مانده اند، ہر امر جہالت است، و آن وجہ در حقیقت انشاء اتحاد است و تحمیل
و تصویر آن، پس محکی عنہ ندارد، و مستلزم علاقت از علاقت نفس الامر عنینیت نیست، چنانچہ کہ گوید
انالیلی و امثال ذالک، و قریب بہین تعبیر آنکہ عشاق ہر چیز را با اسم معشوق خود خوانند، تلذذ
تذکرہ بآن وجہ کہ در وقت شہود ہر شئی محبوب ایشان را یاد آید و بطریق مبالغہ گویند در ہر چیز
اورا دیدم، بالجملہ این انشاء اتحاد در رنگ تمنی در ہر متحیل و ممکن جاری است، و قریب بہین
آنکہ بہ سبب انتقال صورت چیزے در مد کہ و خیال بطریق غلط الحس، آن صورت در حس
مشترک قرار گیرد، و در ہر شئی مرتی و مسموع گردد، بالجملہ این وجہ اتحاد و مانند آن از قبیل اوہام
است، و آن را در تحقیقات اکابر و حالات شریفہ و مقامات عالیہ ایشان دخل دادن و مرتبہ
از مراتب وصول و کمال پنداشتن و شمرہ ریاضات و مجاہدات گمان بردن، غائلہ ایست کہ بسیار
از رہ رواں این راہ تحقیق زودہ است، لغو و بالذات من المحور بعد لکوز اینجا پر حذر باید بود و از
نسبت این قسم اغلاط و اوہام بسوئے اکابر دین استغفار و ندامت باید نمود، قُلُوبُنَا لَبَدًا اِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْكَوْنُ
قَوْلُهُ و اگر مراد از توحید حالی آنست کہ اشیا در نفس الامر موجود یک وجود اند، چنانچہ مختار
صوفیہ وجودیہ است، پس ادعاہ اینکہ توحید باین معنی غایت قصوی سیر و سلوک جمیع اہل اللہ است
بے دلیل مسلم نیست،

اقول اختلال کلام صاحب سالہ در ابطال شق اول چنانچہ باید بوضوح پیوست، چون یک
شق از شقوق استفسار اختیار کردہ شود و آن را بدلائل و براین ثابت نمودہ آید، اعتراض باز
عود میکنند بکہ آنقدر قوت میگیرد کہ رفع آن بحد مکابره می کشد،
(لغز شہائے صاحب سالہ) لیکن چون درین رسالہ نقد کلام منظور داریم، و
اظهار حق مقصود انچہ درین شق از لغز شہائے صاحب سالہ را پیش آمدہ نیز و انائیم،

لغزش اول، باید دانست که توحید حالی لفظی است مشهور الاستعمال در مباحث سیر و سلوک پس حل آن بر مسئله از مسائل واقع نفس الامریه که هرگز از مسائل سلوک معدومیت بغایت قبیح است، آری لفظ توحید فقط محمل دو معنی است، و در آن کلمه دو اصطلاح جاری است؛ چنانچه در اوراق بالقه بتفصیل مذکور شد؛ و چون این کلمه را بحال توصیف کرده باشند احتمال آنکه مراد از آن مسئله وحدۃ وجود باشد گنجایش ندارد، بلکه این احتمال شبیه بآن است که لفظ عین را بعد از توصیف با صره مثلاً بر چشمه آب حل کنند و لایحقی قبحه علی احد من المخصّلتین.

لغزش ثانی مختار صوفیه وجود را تفسیر کرده است بآنکه اشیاء در نفس الامر بیک وجود موجود اند و ظاهر بتبادر ازین تفسیر آنست که مراد وحدۃ وجود خاص است، و هیچ علقه بر آن جرأت نمیکند فضلاً عن الصوفیة الوجودیة چه برین تقدیر لازم می آید که وجود آدمی و خرد و زنا و نماز یک باشد و این اشیا با هم متخالفه الاحکام و الاثار نباشند زیرا که احکام و آثار از لوازم وجود خاصه اند، و عند اتحاد الملزومات متحد اللوازم و نیز محل یک بر دیگر در درست باشد زیرا که مناط مناط محل اتحاد دو وجود خاص است، و عند تحقق المناط تحقق الحكم، و اگر مراد آنست که اشیا را هر چند وجودات مختلفه با تشخصات ثابت اند اما این همه وجودات مختلفه در یک مرتبه واقع اند از تحقق قوه و ضعف، پس آن نیز خلاف مذهب صوفیه وجودیه است، زیرا که نزدیک ایشان وجود علی مرتبه است و وجود در روحی مرتبه دیگر و وجود مثالی مرتبه دیگر و وجود شهادی مرتبه دیگر باز وجود و جوهری از آن رنگ دیگر دارد، و وجود عرضی رنگ دیگر.

و اگر مراد آنست که اشیا را نیز چند مراتب مختلفه است، اما نحو وجود دهم و احد است، پس آن نیز خلاف مذهب صوفیه وجودیه است زیرا که وجود حق نزدیک ایشان وجود نفسی است و وجود خلق وجود را الطبی و وجود حق مطلق است، و وجود خلق الی غیر ذلک من الفروق.

و اگر مراد آنست که وجود مطلق حقیقه واحده و در جمیع مراتب و اتحاد خصوصیات موجوده و باین اعتبارات احکام متباینه را تقاضا میکنند پس در مرتبه واجب است و فاعل مستغنی و در مرتبه ممکن است و منفعل و محتاج الی غیر ذلک و این اعتبارات متکثره در وحدۃ حقیقه او تغیر و تبدل ایراث نکرده اند بلکه جمیع مراتب و اتحاد خصوصیات باعتبار حد و تدبیر می

در آن حقیقت واحده در رنگ حدوث صورت در مرآة ظهورات مختلف پیدا کرده اند و با حکام
مختلفه واقع متلبس گشته، و نظر بر آن حقیقت غیر از ثبوت و همی و تحقق عرضی و ظلی که کالعدم است
نسبت آن وجود صرف اینها را نصیب نیست، پس همین است بعینه ندیب حضرت شیخ مجرّد سابق گذشت
والله الله تعالی بعد ازین نیز مذکور خواهد شد آری ازین مطلب تعبیرات مختلف نموده اند بعضی
از آن تعبیرات نزدیک حضرت شیخ مجرّد مقبول نیست، و لایق قدح انکار و التبیین فی حقیقت المطلوب
نعرش ثالث توحید را باین معنی غایه قصوی سیر و سلوک فهمیدن سر اسرار حجاب است، زیرا که
این کلام معنی ندارد، و توحید را باین معنی غایه قصوی سیر و سلوک انکشاف این مسئله خواهد بود و آن
انکشاف باعتبار لطائف و قوی در آنکه مختلف است، پس غایه قصوی هر لطیفه و هر قوه خواهد بود
نعرش رابع، سابق گذشت که مدعا صاحب اعتراض همین قدر است که مقام توحید حالی
از مقامات عالیه است و بثبت مطلوبه نه آنکه در آتیه او مقامی دیگر نیست،

نعرش خامس این دعوی را بے دلیل فهمیده حال آنکه دلائل بسیار بر این دعوی از کلام قدس
صوفیه و اکابر ایشان در نقد تبصره گذشت، و همچنین از کلام حضرت شیخ مجرّد و مرآت و کرات این
معنی منقول شده و نیز حضرت ایشان در مبداء و معاد و غیر آن مکاتیب خود تصنیفات دارند بربوبت
جست جامع بین الواجب و الممكن، و مشارکت صوری بین صفاتهما، و بر آنکه مقوم باهیت و وجود
کائنات، ذات حضرت حق است و آن ذات را تعالت و تقدست اتصال بے کیف و اتحاد
باعتبار ظهور با خلق ثابت است، و همین است توحید وجودی که حضرت مجرّد در شرح رباعیات
خود بیان فرموده اند و تقویت نموده اند مقصدی تطبیق درین معرفت و در اقوال علامه نظایر
گشته اند قال فی المکتوب الثامن والتسعين من الجلد الثاني، وجود نزد این طائفه علیه اشرف
و اکرم واعز اشیاء است، و آن را مبداء هر چیز و منشأ هر کمال میدانند، اینچنین جوهر نفس را بما
بما سواهی حق جل و علا که سر اسرار نقص و شرارت است تجویز نمی توانند نمود، و اشرف را نمی توانند
داد، و مقتدای ایشان درین امر کشف و فراست، مکشوف و محسوس ایشان آنست که وجود
مخصوص بحضرت حق است بجهان موجود و اوست تعالی و غیر او را که موجود گویند باعتبار آنست

که غیر را نسبت به دارتباط هر چند مجهول الکیفیه بود، بان وجود ثابت است، و در رنگ ظل که با اصل خود قیام دارد آن غیر نیز قائم بان وجود است، و ثبوتی که در مرتبه و هم پیدا کرده است ظلم از ظلال آن وجود است - انتهى -

و قال فی المکتوب لثامن والتسعين من الجلد الثالث، و آنچه این فقره از اطلاقات ایشان معنی همه اوست، می فهمد آنست که این همه جزئیات متفرق حادث ظهور یک ذات اند تعالی و تقدس در رنگ آنکه صورۀ زید مثلاً در مریایه متعدده منعکس گردد، و ظهور آنجا پیدا کند، گویند همه اوست، یعنی این همه صور که در مریایه متعدده نمود پیدا کرده است ظهور یک ذات زید هست، اینجا که ام جزئیت و اتحاد هست، و کرام حلول و تلون ذات زید با وجود این همه صور بر صرافت حالت اصلی خود است و این صور دروے و نیهیج افزوده است، و نیهیج کاسته، آنجا که ذات زید است این صور او را آنجا نامی و نشانی نیست، تا با وے نسبت از نسبت جزئیه و اتحاد و حلول و سر یابی پیدا کند، سر الان کما کان را اینجا باید جست، چه در مرتبه که اوست تعالی چنانچه عالم را پیش از ظهور آنجا گنجایش نبود، بعد از ظهور هم آنجا هیچ گنجایش نبود، بعد از ظهور هم آنجا هیچ گنجایش نباشد، خلاصه و یکون الان کما قال ایضاً فی هذا المکتوب، و چون نوبت شیخ بزرگوار محی الدین بن العربی قدس سره رسید، او از کمال معرفت این مسئله دقیقه را مشروح و مبین ساخت و مبوب و مفصل گردانید و در رنگ صرف و نحو در تدوین آورد، مع ذالک جمیع ازین طائفه مراد او را ناهمید تخطیه او نموده اند و مطعون و ملام ساختند و درین مسئله در اکثر تحقیقات شیخ محق، و طاعنان او و دراز صواب بزرگی و دخور علم شیخ را از تحقیق این مسئله باید دریافت، و زبر او طعن باید کرد،

و قال فی هذا المکتوب ایضاً، اینجا علاقه دیگر هم هست که علامه به آن متهدی نگشته اند، و صوفیه بدریافت آن ممتاز گشته، و آن ارتباط اصالت و ظلیت است الی آخره ما قال،

و قال فی هذا المکتوب ایضاً، باید دانست از آن تحقیق که بیان نموده اند واضح گشت که صوفیه که قائل اند بکلام همه اوست، عالم را با حق جل و علاء متحد نمیدانند و حلول و سر یابی را با نمیکند،

و حمله که مینمایند باعتبار ظهور و ظلمت است، نه باعتبار وجود و تحقق و بهرحال از ظاهربارت
شان اتحاد وجودی متوهم شود، اما حاشا که مرادشان آن بود که کفر و الحاد است،
و قال فیہ ایضاً، بدانکه نفل شی عبارت از ظهور شی است در مرتبہ ثانیہ یا ثالثیہ یا رابعیہ مثلاً
صورت زبید که در مرآتہ منعکس گشته است، نفل زبید است و ظهور زبید در مرتبہ ثانیہ و زبید فی
حد ذاتہ در مرتبہ اصلی خود است که لفل خود را در مرآتہ ساخته است، بے آنکه در ذات
وصفات او تلون و تغیر و رو و چنانکه گذشت. انتہی۔

قولہ چون توحید وجودی نزد ایشان متغیر نیست این دعوی ہم همچنین،
اقول معلوم کردی که حقیقت توحید وجودی از عمدہ مکشوفات ایشان است و نزدیک
ایشان معتبر و مسلم، غایۃ ما فی الباب آنکه بر بعض تعبیرات موهم خلاف مقصود دیرین مسند انکار
دارند و این انکار در حقیقت مطلوب قدر نمیکنند مثلاً تعبیرے که موهم انحصار باشد یا تبدل
یا افعال یا موهم استناد احکام عینیت بسوئے مرتبہ عینیت هوئیہ و امثال اینها را منع می فرمایند
و همچنین باصل عینیت در میان اصل و نفل که ربطیست خاص نیز قائل اند و بر ثبوت جہت جہو
نیز معترف پس توحید وجودی نزدیک ایشان مغرقتےست حقہ چنانچه در مکتوب خود و هشتم از
جلد ثانی می فرمایند و درین مسند در اکثر تحقیقات شیخ محقق است و طاعمان او دور از
صواب، انتہی۔

و چون توحید وجودی نزد حضرت ایشان معتبر است این دعوی ہم همچنین، آرسے از جمال
و نادانان اراذل اعتقاد میکنند کہ مذہب ایشان باندہب شیخ اکبر مخالف است و بر آرسے
پرو و رش این توهم خود کلمہ چند از عبارات ایشان دستاویز میسازند و سیاق و سباق کلام
ایشان را مراعات نمیکنند و تمام مطلب را نمی فهمند لاجرم عوام کالانعام با ضلال ایشان گمراه
شده اعتقاد تنافی مذہبین بهم میرسانند و احداً بجانبین را بخطیہ و طعن پیش می آیند، و ان
الشَّيَاطِينُ لِيَکُفُّوْهُنَّ اِلٰی اَوَّلٰیآئِهِمْ لِيَجَادُوْهُ کُفْرًا اِنْ اَطَعْتُمْوَهُمْ اِنَّکُمْ لَشُرَّکُوْنُ
قولہ اگر از راه عقلی است، پس باید که عرض کنند تا از حقیقت دلیل گاه شویم که صحیح است یا فاسد
اقول آرسے از راه دلیل عقلی میگوئیم، و قد عرفناه فی التبصرۃ بما لا مزید علیہ من تصویر

اطراف والتنبية على احكامه وايضا نيز وليد چند از كلام بزرگان نقل كنيم وعبارات
ايشان را بعينها ايراد نماييم قال العارف الجامع في نقد النصوص، قال بعض اهل النظر
اما لبرهان الموضح تحقيق كون وجوده سبحانه عين ماهيته وان ليست له حقيقة
وراء الوجود فهو انه لو كان له وجود وماهية لكان مبدء لكل اثنين وكل اثنين
محتاج الى واحد وهو مبدء الاثنين، والمحتاج الى المبدء لا يكون مبدء الكل،
فان قيل الماهية موصوفة والوجود صفة والموصوف مقدم على الصفة القائمة
به، فابدأ الاول واحد وهو الماهية

فيل الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة، فيكون مبدء
الموجودات غير موجود في هذا الحال،

قال في الدرة الفاخرة، لاشك ان مبدء الموجودات، موجود، فلا يخلوا ما يكون حقيقة الوجود
او غيره ولا جاز ان يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود
والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون الوجود فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب
وان كان متعينا ينتج ان يكون التعيين داخل فيه والا لتركب الواجب فتعين ان
يكون خارجا، فواجب محض ما هو الوجود، والتعين صفة عارضة،
فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعيين عينه قلت ان كان التعيين بمعنى مابه التعيين
يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان مابه تعينه اذ كان ذاته ينبغي ان يكون هو
في نفسه غير متعين، والا لتسلسل وان كان بمعنى الشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه
من العقولات الثانية التي لا يجازي بها امر في الخارج،

وقال المحقق السيد الزاهد الهروي قدس الله سره، وقد سنح لي في سابق الزمان
على بطلان التسلسل يثبت منه كثير من المطالب العالية.

الاول ان وجودا يمكن اى الوجود الذي به موجوديته قائم بنفسه واجب لذاته
لا نمليس قائما بالممكن على وجه انضمام والا يلزمه تاخره عن نفسه ولا على وجه
الانتزاع والا يلزمه حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعا غير متناهية

والثانی انه لابد لطبیعة الوجود المشتركة بین الوجودات الخارجية والذهنية عن
منشاء الانتزاع، وقال المحقق الدواني فی رسالة الزوراء، العلة للشیء بالحقیقة ما یكون
سبباً للنفس ذاك الشیء، فان ما هو علة لظهوره مثلاً فلیس بالحقیقة علة له بل لوصف
من اوصافه وهو ظاهر، وكون الماهیات غیر مجعوله بمعنی ان كون الانسان انساناً
غیر محتاج الى الفاعل لا ینا فی ما ذكرنا، اذ نعنی به انها بذاتها اثر للفاعل وبعد ذلك
لا یحتاج الى تاثیر آخر فی كونها هی ونفی الاحتیاج اللاحق لا ینا فی الاحتیاج السابق
فاحسن التدبر،

تذكره واستبصار - اما تبیین لك بما قرع سمعك فی الحكمة الرسمية من ان حدوث
شیء لاهن شیء محال - وان النشأ فی الحدوث الذاتی ایضاً كذا لك بالبرهان سجد من ذلك
فاذن للعلول لیس مبینا لذات العلة ولا هو لذات بل هو بذات الذات العلة شأن من
شیئونه، ووجه من وجوهه وحيثیة من حیثاته الى غیر ذلك من الاعتبارات اللائقة
تبصره فالعلول اذن لیس لا اعتباراً محضاً ان اعتبر من حیث نسبتة الى العلة علی
نحو الذی انتسبت اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتاً مستقلاً كان معدوماً بل ممتنعاً
یشبه السواد ان اعتبر من حیث هو فی الجسم اعنی انه هیئة فی الجسم كان موجوداً وان
اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوماً، والثوب اذا اعتبر صورة فی القطن فكان موجوداً
وان اعتبر مبناً للقطن ذاتاً علی حیاله كان ممتنعاً من تلك الحیثیة فاجعل ذاك مقیاساً
للجمیع تعرف معنى قول من قال "الاعیان الثابتة ما شمت راحة الوجود" فانها لم تظهر
ولا تظهر ابداً بل انما یظهر اسمها.

تنبيه لما كان منتهى سلسلة العلة واحد والكل معلول له اما ابتداءً او بواسطة
فهو الذات الحقيقية والكل شیئونه وحيثیاته ووجوهه الى غیر ذلك من عبارات
اللائقة، فلیس فی الوجود ذات متعددة بل ذات واحد لها صفات متکثرة كما قال
الله تعالى هو الله الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِمِّنُ

الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ

تذكره اخرى - كانك قد تفتنت فيما نهيت عليه في المباحث النظرية، من ان
انعدام الشئ بالمرأة محال، ان كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء الذات
بالحقيقة، اذ لا بد لكل جائز الزوال من سنج ذات باق، وينتهى الى ما لا يتطرق اليه
جواز العدم، والا لكان له سنج آخر ويتسلسل، فاذن كل شئ ذاك وجهه، والواجب
واحد فاتحد الممكنات كلها في ذلك السنج الباقي "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ
ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"

تنبيه فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر، وتجليها بوجه شئ مغاير للوجه
الاول، فهو اذن مزيلة العلة لاعتباراته، وتطوره في شيرته انتهى.

قال العلامة الفارسي في شرح مفتاح الغيب، المقام الاول وهو الاشارة الى تصور وجود الحق
وما هيته، هو ان الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه اى وجود الحق هو الوجود
المحض، وهو الذى فسره الشيخ في هذا الفصل في الاعتبار السابق على اعتبار مبدئية تعالى
فقال وهو كونه وجودا فحسب، بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب ولا صفة ولا نعت
ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود محض،

فاقول معنى الوجود المحض الوجود المطلق اعنى ما لا يعتبر فيه قيد اصلاً وان احتمل
ان يوجد مع القيد وعدمها، وهو لما خرد بلا شرط لا مقيد ابداً لا طلاق، اعنى المجرد
من القيود لما خرد بشرط لا، لان المحض هو الخالص من كل شئ، وهذا الوجود
خالص من كل اعتبار وقيد،

اما قولنا لا اختلاف فيه، فاما اشارة الى هذا لتفسير معنى لا قيد فيه اصلاً اذ القيد
منبع الاختلاف ومستلزمها، فحيث لا لازم وهو الاختلاف فلا ملزم وهو القيد
فعلى هذا يكون صفة كاشفة لا طلاقاً للعاد حتى عن قيد الاطلاق، واما اشارة
الى هيئته اذ قيل معناه لا اختلاف في ثبوته وذلك لان في الوجود موجوداً، وفي
ثبوته ثبوت مطلق الوجود، اذ لا اختلاف في وجوده اى من حيث الحقيقة وان اختلف

فيه من حيث الظهور وذلك لان القوة بين محقق قائل بان الوجود موجودا
 بوجوده معينه وسنبرهن عليه بوجه، وبين اهل النظر القائل بان حقيقة الحق
 وجوده الخاص وهي موجودة، فكذا هو ومتى وجد المقيّد وجد المطلق المحمول عليه
 بهو هو، فقولهم بان المطلق معقول ثان خطأ فاحش تعالى الله عن ما يليق به
 وبين متكلم قائل بان الوجود عين كل موجود كابي الحسن الاشعري وابي الحسين
 البصري فذا نك كما مر او صفة زائدة في كل لكنني خالف سائر الصفات بان وجود
 سائر الصفات بوجوده ووصوفها، وهذه صفتانما يوجد الموصوف بها والالكان
 موجودا قبل وجوده ولا ريب ان سبب الوجود موجود، فالوجود موجود،

تأييداً للبراهين على ان الحق اعني واجب الوجود الموجد لكل الخلق هو الوجود المطلق
 وهي من وجوه -

الاول انه لولاه فاما ان يكون العدم او المعدوم او الموجود او الوجود المقيّد والاولان
 باطلان، لانهما لا يوثقان ببداهة الصبيان والمجانين والحيوان، وقول اهل النظر
 عدم العلل لعدم العلة معناه عده التأثير لا تأثير العدم اي الواقع عند عدم العلة
 عدم العدل، فاللام مجازي كما في لدوا للموت وابنوا للخراب، غير ان
 البراهين متعاكسين للفرق بين سببي الفاعلية والغائية، او نقول من اول الامر
 لانهما لا يوثقان في الوجود كما هو البعث،

واما ثالث وهو الوجود فلان موجوديته بالوجود الذي هو غيره، لانه اما صفت الوجود
 كما هو النظر القاصر لاهل الظاهر او الموجود وصفت الوجود كما هو ذوق ذو التحقيق -
 وكل ما موجوديته بالغير لا يكون واجب الوجود،

ولا يقال الوجود عين الموجود، اما مطلقا كذهب شيخ المتكلمين او في الواجب فقط
 كذهب الحكيم، فلا يلزم من توقف موجوديته الواجب على الوجود، توقفه على
 غيره، كيف والسببية جينئذ اعتبارية اذ لا حقيقة لها بين الشيء ونفسه كما
 يقال قائم بذاته،

لأننا نقول تارة جدلاً، إن مذهب شيخهم نبى على عدم الاشتراك المعنوي للوجود
وهو باطل قطعاً، في مرضع بعدم زوال اعتقاد مطلقة عند زوال اعتقاد خصوصية
ويكونه مورد التقسيم المعنوي ومذهب الكيه يطله بأن مطلقة معقول ثان، أو
وجدحين ما يحاذى به في الخارج، وإن تخصيص الوجود الذي هو عين الواجب إن كان
بذات الواجب كان مركباً، وإلا كان عين الواجب هو معرض التخصيص فكان حقيقة
الواجب الوجود المطلق لا كما قال هذا خلف.

لا يقال خصوصيته بعدم الاقتران بما هيته ما يكون حقيقة الوجود المجرد لا المطلق
عندهم، ثم القيد العدمي لا يفيد التركيب الوجودي،
لأننا نقول معرض التخصيص هو المطلق، لا المجرد، لأننا في التجرد التقيداً لقيد العدمي
يفيد التركيب في العقل وإن لم يفده في الخارج، والحق منزعه عنهما.

والضأ الماهية المجردة لا وجود لها بالاتفاق والحق مجرد بالاتفاق.

والضأ المجردة ضل المخلوطة ومبائتها، وقد مر أن الشئ لا يؤثر في ضده ومبائته، وإن
الوجود لما أمكن أن يكون عين الموجود فقد صح ثبوت الموجود للوجود، وسيجيئ أنه مستلزم
لما عليه أهل التحقيق أن الحق عين الوجود المطلق، وأخرى تحقيقاً أن الوجود له معنيان أحدهما
خلاف العدم ونقيضه، وهو اسم ويسمى الوجود الحقيقي، والثاني مصدرى وقد نستعمل
بمعنى المجردة أعني كون الشئ له الوجود الأول، ويسمى الوجود الإضافي كمضروبية
الشئ بسبب عين الضرب، والأصح إساده أي الضارب، بل التحقيق أن الضرب نسبة
بين الضارب والمضروب والنسبة نسبته إلى منتبها، فنسبت الضرب إلى الضارب
تسمى ضاربة وإلى المضروب تسمى مضروبية، وكل منهما يسمى حاصلاً بالمصدر
لا مصدراً، فالمرجودية مسببة بالوجود بالمعنى الأول وحاصله كمضروبية بالضرب
وهي الحاصلة للمخلوقات والأول ليس إلا لما لا وجود من ذاته بل عينه، وهذه نكتة
من تأمل فيها تنبه على منشاء اغلاط المضلة من المتفلسفين والمتحديقين تحت المضلة

وأما الرابع وهو الوجود المقيد؛ فاما ان كان الواجب كلاً الامرين فكان مركباً، أو الوجود فهو المدعى أو القيد فالوجود معروضه أو عارضه، فان كان الواجب هو القيد، هو المعروض كان وجود الواجب معلولاً في الخارج، إذا الكلام في العروض الخارجى فيكون هو ممكناً، وعليه متقدماً في الوجود كما هو شأن العارض الخارجى، ويلزم منه محالات متعددة، لأن كان القيد وهو الواجب هو العارض كان نفس الواجب محتاجاً ومعلولاً في الخارج لان العروض خارج، فيلزم الخلف وإمكان الواجب،

البرهان الثانى ان حقيقة الحقائق لو لم يكن الوجود المطلق فاما ان يكون الخاص كقول شيخى المتكلمين أو لحكيم أو يكون وجوده زائداً أقول جمهورهم اعنى الزيادة في العقل مما يعرف بها القائلون بالعينية، وكل من القولين الاخيرين باطل، فالحق هو الاول، اما عينية الوجود الخاص فلان ما به خصوصيته ان كان داخل في تركيب الواجب وان كان خارجاً كان الواجب محض ما هو الوجود وهو المطلق، والخصوصية صفة عارضة وقد مرت حقيقة، ثم لا بد من امتيازها في ذاتها لاجاز ان يكون امتيازها بعدم المقارنة والا لم يقارن الخصوصية العارضة كما هو زعمهم فتعين ان يكون امتيازها بالعدم اعتباراً بالمقارنة وهو المطلق المطلوب،

وأما زيادة الوجود في الخارج فهذا مع شهرة بطلانه واستلزامه المحالات من تقدمه على الوجود في الخارج وتعدد وجوداته والمعرض وحدته بل عدتها هي الوجودات المحققة في كل موجود، بل اذا نسب الى جميع الوجودات الخارجية يلزم عدم الوجود له في ذاته وحصوله بمخلوقة وتأثير المعدوم في الوجودات،

نقول فيه لاجاز ان يكون كل من العارض والمعرض الموجودين في الخارج واجبا، والا تعدد الواجب وان كان ممكناً لاجاز عدمه، وكل من جواز عدمه للماهية والوجوديين في الواجب، اذا لا يتحقق الا بهما.

فان قلت كل منهما واجب بمعنى آخر، فالماهية واجبة لذاتها. اى لنفسها. والوجود

واجب لذاته وهو الماهية لاقتضاها اياه -

قلت هذا اجتهد في صدق الواجب لذاته على كل منهما بكل من الاعتبارين والمصادق بكل من الاعتبارين ان كان هو الواجب المطلق فقد تعدد وان كان المطلوب هو الواجب باحد الاعتبارين فبالاعتبار الآخر كان يمكن وجائز الزوال في نفسه وفيه الحال المذكور **البرهان الثالث** اننا لانشك ان الصور آثارا للمعاني والحقائق مؤثرة فيها لرباعتبار النسب الاسماوية المتعينة بسببها يدل عليه استدلال اطباء با لاعراض على الصحة والامراض واستدلال الصيدلاني بالادوية والطعوم وغيرهما على طبائع الادوية والطعوم واستدلال علماء علم الفراسة بالمحلى على الاخلاق والامزجة والاعراق والوجدان اول دليل على ان الحركة الظاهرة للباحث الباطني اعم من ان يشعريته المتحرك ام لا، واذا تقرران الحقيقة هي المؤثرة في الصورة كان الاثار العامة مستندة الى الحقائق الشاملة فاذا اردت ان تطلب الحقيقة المؤثرة في جميع الوجودات تعين ان يكون حقيقة شاملة لها، ولذا لك الاحقيقة الوجود المطلق وهو المطلوب، **البرهان الرابع** ان مطلق الوجود مجرد بل صدق قولنا الوجود وجودا ما بصحة حمل الشيء على نفسه وان كان غير مفيد او بالذات، لان الماهيات غير مجعولة اربالضرة لامتناع سلب الشيء عن نفسه من حيث اخذ هذا او خارجا او مطلقا.

لا يقال كما في المراقف والمقاصد سلب الشيء عن نفسه جائز عند عدمه لصدق السلب ^{بالحقيقة} لا نقول غلط ناش من عدمه الفرق بين اخذ الموضوع مطلقا وبين اخذه موجودا، والفرق قطعي والا لم يكن الماهيات المحدومة ماهيات ممكنات كانت او امتنعات وايضا لم يتحقق القضية الذهنية ولا الطبيعية ولزم من انتفاء المقيد اعني الماهية المخلوطة انتفاء مطلق الماهية، وغير ذلك من المفاسد،

اولان مجردية كل بالوجود كما مر وسبيل الوجودية مجرد باتفاق سمي الصانع وببداهته الصبيان والحيوان كما مر بخلاف سبيل المضروبية فان لم يكن بمضروب لان معنى المضروب من وقع عليه الضرب لا ماله الضرب ومعنى الموجود ماله

الوجود، فلهذه الأدلة الأربعة قائمة على أن الوجود موجود، وما ذكره الشيء من لزوم التركيب فيما هو الموجود، ظاهر المنع. لأن التركيب في مفهومه لا يقتضي التركيب فيما صدق عليه، وإلا لم يصدق على البسائط أصلاً، فلم يصدق على المركبات أيضاً، لأن موجوديته المركب يلزمها موجودية البسائط، نعم يقتضي مفهومه أن يكون الموجود أي ماله الوجود. غير الوجود، لكن عقلاً كوضعية الشيء لنفسه لا خارجاً بشموله ماله الوجود الغير الذاتي كما سيأتي، ثم نقول وكل موضوع له المحمول فالوجود له الوجود، وكل ماله الوجود موجود، وما يدل عليه شيخنا المتكلمين والحكماء، وأن وجود الواجب عين ماهيته وماهيته موجودة، فكذلك هو وذلك لأن معنى الوجود ماله الوجود، لا من صدر عنه الوجود، بخلاف الكاتب فرضاً، وإلا لم يصدق على المخلوق ولا وقع عليه الوجود كالمضروب مثلاً، لا لم يصدق على الخالق،

فإن قلت الذي تفقوا عليه أن وجوده الخاص عين ماهيته لا وجوده المطلق فلا يلزم إلا أن يكون الوجود الخاص الواجب الذي هو عند ممر عين الحقيقة الموجودة،

قلت كل ما يصدق على ما هو عين الموجود به هو موجود، فالوجود المطلق موجود، ثم نقول ولا شك أن الوجود للوجود ضروري لما مر أن ماهيات غير مجعولة وأن سلب الشيء عن نفسه متنع وإن دأب له لما قيل كل حكم ثبت لشيء بواسطة أمر ثبت لذلك الأمر بالذات، كقدم القدم وحدوث الحدث، وتعيين التعيين وغيرها، فكذلك وجود الوجود ذاتي بلا علة، ولأن ذات الشيء لا تعلل بثبوتها كما لا يبرهن عليه أشائنا، لما قلنا فيما مر عن الطوسي أن كل ماهية وجود ما عينها فهي واجبة لذاتها، وكل ما وجوده ضروري فهو واجب، ثم لا واجب إلا هو لا متنع تعدد الواجب، وقد أبرهان يمكن أن يستنتج من براهين عديدة عزيزة.

البرهان الخامس أن الوجود المطلق لو لم يكن موجوداً، كان معدوماً، والأكذب أجل البدييات، فارتفع الثقة عن العليات لكن المعدوم أن كان بمعنى المتصف بالعدم، لزم اتصاف الوجود بالعدم واجتماع النقيضين، وأن كان بمعنى المرتفع رأساً فالوجود المطلق لو ارتفع ارتفع كل وجود حتى للواجب، كما أن الإنسانية المطلقة لو ارتفعت، ارتفعت كل إنسانية

فلم يبق الانسان وارْتِفاع وجود الواجب متنع فكذا ارتِفاع الوجود المطلق وكل ما ارتِفاع وجوده متنع فوجوده واجب لما عرفت في الطبعيات،
لا يقال فيه اشكالان

الاول ان الواجب بالذات الذي هو البحث ما يتمتع ارتِفاع وجوده لذاته وههنا امتناع وجود وجود المطلق، لكونه مستلزما لارتِفاع وجود الواجب فان المطلق لازم له وارْتِفاع اللازم ملزوم لارتِفاع الملزوم فهو كما متناع ارتِفاع العقل الاول الذي هو لازم الواجب بالذات عندهم ولا شك ان وجوبه بالغير لا بالذات،
لان جوابه ان ارتِفاع الحقيقة الكلية التي هي ذات الافراد لقوامها، عين ارتِفاع الافراد التي من جعلتها الوجود وجود الواجب اذ الفرق بين الذاتي واللوازم الاخر فيما ذكرنا ان رفع الذاتي عين رفع الماهية بخلاف رفع اللوازم الاخر كما العقل الاول للواجب فتبين الفرق وخصص الحق،

الثاني النقص بطلق التعيين فان ارتِفاعه يوجب ارتِفاع تعيين الحق الذي هو عين الحق كما علم فيلزم ان يكون مطلق التعيين حقيقة الحق وليس كذلك بل التعيين مجالي تنزلاته

لان جوابه ان تعيين الحق نسبته فكونه عين الحق معناه ان لا وجود له الا وجود الحق لان له وجود حقيقة هو عين وجود الحق كما للوجود،
فان قلت فكذا كل تعيين لسببه فيكون عين المتعين بذلك المعنى فما الداعي الى الفرق بين تعيين الحق وتعيين غيره،

قلت هو ان التعيين ما يسمى غير باعتبار على اعتباره كاجتماع الحقائق حسا او مثالا او روحا بخلاف تعيين الحق الاحدى او الواحدى اما الاول فهو ضرورة علمية بنفسه في نفسه لنفسه وفسرها الشيخ بكونه غير متعين قال الحكم عليه بذالك وهذا انما يلحقه في مرتبة التعيين الاول الذي هو الحد الفاصل بين كمال الاطلاق حتى عن قيد الاحدية وبين ما اندرج تحت الشهادة او قبل الحكم عليه ولا وصف له بالاحدية ولا بعد مهلا.

وأما الثاني فباعتبار التصانف الإحاطي بجميع الكمالات الجمالية والجلالية، فعنى وأحديته
وتعينها بها، إن لا تعدد في مجموع له أحدية جمعية لا يتصور وراءها وصف ولا متبته فهذا
التعيينان لا يتوقفان على ملاحظة الغير الباعث له على اعتبارهما لا مكاناً لتصانفهما، ولولم ^{الغنى} تحقق
فإن قلت هذا إن التعيينان المسميان بالتعيين الأول والثاني عند القوم كل منهما النسبة كما مر
فمعرض النسبة خال في نفسه عنهما أيضاً فهل له تحقق بدونهما فضلاً عن غيرهما وقد قيل
لا تحقق للعالم بدون أحد خواصه إذ لا تحقق له بدونهما فكيف صح نفى الشئ عن نفسه وفيه
من الحالات السابقة.

قلت كل ماله ماهية أو هوية غير الوجود، لا يتصور مقارنتها للوجود إلا بالتعيين، لأن
تلك المقارنة تعين الوجود بخلاف ماله ماهية لغير الوجود، فانه في نفسه والتصانف بالوجود
منزه عن التعيين بعده احتياجاً إلى غير ذاته لأن ذلك الاحتياج هو المنبع للحجرات والمحتد
للتعينات، فقولهم لا تحقق للعالم إنما يتصور في القسم الأول، ويتعالى القسم الثاني عن ذلك
فعند تحققه كما ينبغي، يتحقق كون الحق واجب وجوده، أزلاً وأبداً، واستغنياً عن مطلق التعبير
وعدم منافات ذلك توقف ظهور بعض كمالاته الاسمائية على بعض لتعينات الكلية أو
الجزئية التي هي شيوته وأوصافه، وإبصافاته، لكن بحسب شروطها المظهرية
وينسلك بذلك إلى التحقيق بالتوحيد الذاتي والاسمائي والافعالى إن وقفت به.

رفع بعض اشكالات المتكلمين بأن حقيقة الواجب ليس الوجود المطلق

هي الوجود المطلق من اهل النظر والمتكلمين، لهم شبه جعها في شرح المقاصد

وإدتهاها. فلا بد من دفعها رفعا لتردد الضعفاء وتبيينها لمن يزعم بعد التناهي بها
في رتبة الحكماء والعلماء، أنه لم يكديحوم حول معرفة حقائق الأشياء، فعياداً بإب الله
من الجهل المركب فضلاً عن الماهيات بلفظة الرتب، اللهم عفواً وغفراً ولا تكلنا إلى
انفسنا كشفاً وشرراً ولا تبغنا بما لا ترضاه سرراً وجهراً وأصلح لنا شأننا فكرياً وذكرنا
الأولى أن المطلق لا تحقق له إلا في الذهن، والواجب من يجب وجوده في الخارج،

وجوابها ما مر في الامهات ان الحق وجود الكلي الطبعي في الخارج بوجود احد قسميه وهو
 المخلوط وقد اندفع ثم شبه منكريه قالوا الموجود هو الهويته لا الماهيات الكلية قلنا الهويته
 هي المايته مع الشخص والشخص نسبتا اعتبارية فلم يبق متحققا الا معروضه
 لا يقال الموجود باب الشخص والهويته الموجوده من الانضمامات
 لا نقول باب الشخص له مايته تفرض انها غير موجوده فينتفى تشخصه والانضمامات
 نسب اعتبارية فليست عين الهويته الموجوده بل لها مدخل في ذلك
 هذا اذا اريد بالطلق الماهية المطلقة المفسرة بالتعيين العلمي لقسيمه للتعيين الوجودي
 فهي التي اختلفت في وجودها بل اجزاء الماهية لم يظهر ولا يظهر ابدأ على ما قال في النص
 اما لو اريد بالطلق الوجود الذي هو اعم من ان يتعين بالتعيين العلمي اما الخارجى ويكون
 كل من التعيينين اسما وصفة بحسب مرتبتهما فهما متعان له بل اعتبارا له فكيف يتوقف
 وجوده عليهما

فالتحقق ان الوجود للوجود ذاتي والتعيين بحسب مرتبة الماهيات والهيئات نسبة
 وصفاته التنزيلية من الكلية الى الجزئية

الثانية ان لا تحقق للعالم الا في ضمن الخاص فلا يتحقق الواجب الا في ضمن غيره وهو محال
 وجوابها بعد انها تدفع ورود السؤال الاول ما مر ان الموقوف حقيقة على تخصص وتقييد
 بخصوص لما هو الذي له ماهية وهوية غير الوجود فلا يتحقق الاستقاراة ماهية وهوية
 بوجوده اما الذي وجوده عين فوجوده ذاتي وواجب له وعدمه سلبا لشيء عن نفسه
 وقد ظهر امتناعه فكيف يتوقف هويته ذات مثل هذا على شيء ولو على بتعيين الاول للحدوث
 الجاه بالنسبة الى الحق

نعم يمكن ان يتوقف هويته من حيث كماله الاسمائية على المظاهر لكن بالشرطية
 لا بالعلية وجلة الكلام فيه ان تحقق الذات المطلق اما يتوقف على تحقق صفاتها واحوالها
 المشخصة بدون عكس او بالعكس كذلك او لا توقف من الطرفين اذ لكل توقف على الآخر
 من وجه فالاول بين الاستحالة لان توقف الذات على تحقق احوالها دورا يقتضى

ان يكون الذات والحال على عكس المفروض والثاني يقتضى ان يتعين مطلق الماهية قبلها تعيناً شخصياً فلا تكون تبعاً في الوجود وسره ان عدم التوقف من اهل الطرفين بل من احدهما يمنع سريان سر الجمع الاحدى الالهى فلا يوجد فالحق هو الرابع ان يتوقف الاحوال على الذات في انتساب الوجود والماهية على الاحوال في التعيين،

لا يقال فيوجد الماهية قبل التعيين، لاننا نقول نعم فيما وجوده عينها. اما في غيره فانما يلزم لولم يكن احد التعينات لازمة وتقدم الذات في تقدمها بالذات كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم ولا يلزم من عدم وجود الملزوم بدون لازمه توقف عليه كالثلاثة بدون الفردية والجسم بدون التحيز وهذه النسبة هي السارية فيما بين الحميولي والصور والجوهر والعرض من توقف الحميولي والعرض في القيام وتوقف الصور والجوهر في التشخص فانها سر سريان وجود الحق في المظاهر فان تقيدته تنزل من كماله الذاتي الاطلاق في يتوقف بوجوب الشرطية على نسبة الاسمائية الى الحقائق العلمية التي هي بالنسبة الى ذات عين المجولية حسب استعداد ادته لهو را واعيانا ظاهرة فالتوقف ولو بالشرطية انما هو لبعض سمائه وصفاته على البعض لذاته المطلقة الغنية عن العين فافهم وتسلم عن ورط بمجرد التشبيه والتنزيه

الثالثة لو كان الوجود المطلق واجباً كان كل وجود واجباً حتى وجود القاذورات والخنازير والحيات، تعالى الله عما لا يليق به.

وجوابها ما سر ان الوجود الاضافي في الحقائق الممكنة بمعنى الوجودية اى نسبت خاصة الى الوجود الحق لا عين ولا يلزم من وجوب الشئ في ذاته وجوب اثباته الى شئ مخصوص فلا يرد ان الوجوب اذا كان مقتضى الذات كان لازمه فايما وجد وجد معه لان مقتضى الذات تحققه في نفسه او في الجملة لا يتحقق من حيث النسبة المخصوصة كما ان حقيقة الجسم يقتضى تجسماً ما وتحيزاً ما، فهما لازما لا المخصوصان فالتحقق ان المتعدد حسب تعدد الماهية الجنسية او النوعية او الشخصية او العرضية هو الوجودات

أي محال نسب الوجود لانفس الوجود ثم ان نسب الاسماءية منها لجماليتها لطيفة متعلقاتها مستحسنة بالنسبة اينا، ومنها جلالية قهرية متعلقاتها مستكرهية في انظارنا القاصرة لكونها مهلكة او موزية او غير ملائمة. ولكل بالنسبة الى حيطة قدرته وحكته وسعة علمه كمال كما سر في الاصل العاشر الا ترى انهم اسندوا مثل خلق الحيات والخنازير والقاذورات اليه في الواقع، وان احترزوا عن سوء الادب من التصريح بذلك فمثله بعينه الانتساب الذي عندنا الى اسمائه التي هي مثل القاهر و الضار و المنتقم و المذل وغيرها من الاسماء الجلالية فلا ريب ان مجموع الجلال والجمال يتحقق الكمال،

الرابع ان الوجود ليس بموجود كما ان الكتابة ليست بكاتبة والسواد ليس ببلون حتى قيل مبدأ المحمول من افراد بنقيضه الا ان يريدوا بقولهم الوجود موجود ان الوجود وجود لا انه ذو وجود لكن المراد بقولنا الواجب موجود هو الثاني دون الاول فان قلت لولم يكن الوجود موجودا لكان معدوما، ولزم انتصاف الشيء بنقيضه قالوا في جوابه ان المتنع انتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة نحو الوجود عدم لا بالاشتقاق نحو الوجود معدوم اذ هو كقولنا الكتابة ليست بكتابة ولذا قال الفلاسفة الوجود المطلق من العقول الثانية وقال مثبتو الحال من المتكلمين انه من الاحوال

وجوابها ما مر ان الوجود ماله الوجود لان صدر عنه كالكاتب بل التحقيق ان معنى الكتابة ايضا ماله الكتابة لان صدر عنه والا كما في اسم فاعل كذا الك ليس كذا الك كالمات والمنفذ وقولنا ماله الوجود اعني ماله الوجود الزائد او غيره او الخارجى او العقلى والوجود بماله الوجود بغير الزائد لا متنع الى الشيء عن نفسه فيجب اثباته له ولذا قالت الفلاسفة بان وجود الواجب الموجود عينه وكذا الاشاعرة في كل موجود فهموا اكثر العقلاء ومعتزفون بان الوجود موجود بالشكل الاول القائل ان الوجود عين الماهية الموجودة وكل ما هو عين الوجود موجود فكذا الكاتب بمعنى ماله الكتابة ولو غير زائد تصدق على الكتابة بحسب المعنى الوضعي غير ان العرف اشتهر باطلاقه على احد قسميه وهو ماله الكتابة الزائدة فلا ينافي عمر حقيقة اللغوية احد القسمين له فظهر فساد القول بان الوجود حال او معقول ثان

تعالى الله عن ذلك اللهم إلا ان يراد انتساب الوجود الى الماهية فانه من الامور العقلية وبه يقول المحقق ،

الخامسة ان الوجود المطلق ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث والمنقسم الى الشئ وغيره لا يكون عينه فضلاً عن ان يكون المنقسم الى الممكن واجباً والى الحادث قديماً، وجوابها ان الوجوب والامكان والقدم والحادث اسماء نسب للوجود اعني الموجوديات وليست من الاسماء الذاتية اعني التي نسبتها الى المتقابلات سواسية فالقسيم في الحقيقة لنسب الوجود لا لنفسه

السادسة ان الوجود يتكثر بتكثر انحل والمتكثر لا يكون واجباً اذ يجب وحدته، وجوابها ان المتكثر والمتعدد نسبة وشيونه لا عينه لما قيل ان الوجود عند الضمان الى الماهيات لا يكون غير الوجود بل هو وابدأ لكن يسمى بواسطة الانضمام حصته فيكون هو في حد ذاته مع جميع التعيينات واحداً بالشخص كائناً في كل آن في شان بل في شين بواسطة تغيرات التعيينات فاللازم من تعدد التعيينات تعدد الموجودات، والموجوديات اعني نسب الوجود لا تعدد لنفس الوجود،

لا يقال فلا يكون مطلقاً كلياً ومشتراً كما هو شان الواحد بالشخص حتى لو التزم كية لا يكون موجوداً في الخارج فلم يكن واجباً،

لا يقال حاسب لشيء عنه بان كونه شخصاً بحسب الخارج والكيفية انما تعرض له في الذهن فلا منافات بينهما، وقال وبهذا يندفع ايضاً ما يقال لو كان كلياً كان الواجب واحداً بالنوع لا بالشخص وذلك لاجل ان يكون شخصاً في الخارج واحداً بالنوع في الذهن وفيه تأمل لان تعيين الوجود الواجب في نفسه عينه فان كان المتعين بذالك المتعين شخصاً لا يتصور كية ونوعية ذهناً كتعين زيد وان كان ذلك المتعين نوعياً كلياً لا يكون شخصاً، نعم تعيين حقيقة الجزئ غير تعيين ذاته لذا كان الاول كلياً والاخر جزئياً، وليس للوجود الواجب في نفسه لا تعيين واحد هو عينه،

فالجواب الحق ما مر ان تعيين ما عد الوجود انما هو بمقارنته الوجود لماهية اولهوية

وتحقيقه بهما اما الوجود المطلق فتعيينه عين وحدته ووحدة عين حقيقته واما بالذات
لا ينفك ولا يزول فلا يتصور التعدد والاشتراك الا في نسبة الجزئية او الكلية ونفسه
كما هو في كل الاحوال فوحدة في اقصى الكمال حتى لا يتصور في مقابله كثرة بل وحدة
لانها عين حقيقة يكون عين الكثرة اذا حقت والتي تنقسم الى الجنسية والنوعية والشخصية
هي الوحدة العددية المتصورة في مقابلة الكثرات بوحدة الحق في ذاتها بمنزل عنها فلا يوصف
من حيث هو لا بالكلية ولا بالجزئية ولا بالنوعية ولا بالشخصية بل هذه احوال الذبذبة
العلمية اذا لم يكن للتعينات لسائر الحقائق الاباحدها اللهم لا ان يراد بالوحدة الشخصية
وحدة ذاتية يمنع الاشتراك في عين تعيين موضوعها كالتعين الاول لذات الحق تعالى
فيتناول احديته الحق يدل عليه ما قال الشيخ في النصوص ان اطلاق اسم الذات لا يصدق
على الحق الا باعتبار تعيين الذي يلي في التعقل الخلق غير الكل الاطلاق المجهول للتعين الغير
الاسم وانته وصف سلبى للذات فانه معروف ولا يميز عن كل عين وانما الامر الثبوتى
الواقع هو التعين الاول وانما بالذات متعلق على لاسماء الذات التي هي مفاتيح الغيب
والاحدية وصف للتعين لا وصف لطلق المعين اذ لا اسم لطلق ولا وصف ومن
حيثية هذه الاسماء من حيث عدم مغايرة الذات لها فنقول ان الحق موثر بالذات هذا كلامه
وانما قال في تعقل الخلق غير الكل لان التعين الاول في تعقل الكل مطلق بالنسبة الى كل
تعقل لما قال الشيخ في موضع آخر من وهذا تعقل التعين وان كان يلي الاطلاق المشار
اليه فانما بالنسبة الى تعين الحق في تعقل كل متعلق مطلق وانما اوسع التعينات وهو
مشهود الكل وهو التجلى الذاتى وله مقام التوحيد الاعلى ومبدئية الحق يلى هذا التعين
والمبدأ هو محتد الاعتبار الظاهرة والباطنة والمقول فيه ان وجود مطلق واجب واحد
عبارة عن تعيين النسبة العلمية الذاتية الالهية والحق من هذه النسبة يسمى عند
المحقق بالمبدأ الا من حيث نسبة غيرها ثم كلامه

السابعة ان مقول على الموجودات بالتشكيك فانه في العلة اقوى واقدم واولى منه
في العلل ويمتنع ان يكون الواجب مقولاً على غيره لان التشكيك يكون زائداً والزائد على حصص

الوجود لا يكون عينها،

جوابها ان القولية نسبة الوجود فكما لم يكن التعدد الا فيها لم يقع التشكيك الا فيها -
بناء على اختلاف قابليات المتعلقات او اختلاف بذاتية الوجود وعرضية قال الشيخ
في الرسالة الهادية ما يقال ان الحقيقة المطلقة يختلف بكونها في شئ اقوى واقدم واولى
وكل ذلك عند المحقق راجع الى الظهور بحسب استعدادات قوابلها، والحقيقة واحدة
في الكل والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب مقتضى لاتعين تلك الحقيقة هذا كلامه
الثامنة اشترك الوجود معنويًا بين الواجب والممكنات قد ثبت بالبرهان الذي ذكره كما من
فلو وجد الوجود فاما بوجود زائد او بوجود هو نفسه وائًا ما كان فليس طلاقة على جميع الموجودات
بذلك المعنى فلم يكن مشتركًا معنويًا، هذا خلف،

جوابها ان الاشتراك بمطلق النسبة الكلية والاذا تها غنية عن العالمين على انالما
فسرنا الوجود بماله الوجود اعم من ان يكون زائدًا او نفسه فقد حصل معنى يصبح مشتركاً به
التاسعة ان دليلهم في اثبات زيادة الوجود على الماهية ان انغلاقها وتلك في وجودها
جوابها المعقول غير عين المعقول جار في وجود الوجود ثبت بذلك ان ليس عينه
العاشرة ان مفهوم الوجود وهو الكون العام معلوم لكل احد حتى قيل ببدايته
وحقيقة الواجب غير معقولة فلا يكون هو اياها،

جوابها منع تعقل كنه ماهية الوجود فضلاً عن بدايته ولو سلم البداة فقد
قيل تلك في تعقل الوجود نفسه ثم لا يكون عبارة عن نسبتها الى الكائنات من مجاليه
ومظاهره لا عن حقيقته بل سيحجى في مفتاح الغيب ان قولنا هو وجود للتفهيم لا ان
ذلك اسم حقيقي له قال الشيخ في تفسير الفاتحة ولا اختلاف في استحالة معرفة ذاته
سبحانه من حيث حقيقته، لا باعتبار اسم او حكم او نسبة او مرتبة انتهى كلامه الفارسي
(تحقيق الوجود والماهية للشيخ علي بن محمد شارح النصوص)

وقال العلامة المحقق المدقق شارح النصوص وصاحب ادلة الترجيح الشيخ علي بن احمد قدس
في اوائل مستزج الخصوص في الفصل الثاني في البراهين العقلية ان ههنا مقامين أحدهما

في تحقيق الوجود المطلق في الخارج، والثاني في وجوبه بالذات.

المقام الاول أعلم ان تحقق الوجود عند الافكار اظهر من تحقق النور الحسى عند الابصار، لكن شدة الظهور عكست فيما لامرأى ضده، كما ان نور الشمس لما بلغ نهاية الاشراق ظن بعض الاحداث انه ليس وراء الالوان لكن غروبها بين الفرق الضروري بين محل الظل وموقع الضياء وليس كذلك الوجود الذي هو نور الالوان، لدام حضوره مع الاشياء على نسق واحد فان كثيرا من مهرة النظر تحققه في الخارج فزعموا ان ليس فيه الا الماهيات وانما هو من لعقولات الثانية والاعتبارات العقلية المحضة وكل ذلك لكون النهاية تشبه البداية لا متنازع التحقق وراعه امتناعه دونها، أو الامتناع ان يتحد ان في حقيقة يختلفان بالنسبة فلم يكن بد من كشف ما اشبه به فنقول لا شك ان لكل ماهية وجدت محققا، فالتحقق المطلق اما عينه او جزؤه فظاهر انه لا يكون مجردا من اعتباري، واما زائد فلا شك بان قوام التحقيق الموجد به ضرورة ان القيد وصف لا يقوم بذاته فاما ان يقوم بالتحقيق المطلق او بالالتحقق والثاني بين البطلان فتعين الاول ومابه قوام المحقق اولى به ان يكون محققا. ولئن كان القيد اعتباريا فالمحقق هو المطلق ولئن منع ثبوت التحقق للماهية كانت الخارجية عين الذهنية اذ الذهني اولى بان يكون اعتباريا، على ان التحقق لو كان اعتباريا والماهية اعتبارية فالكل اعتباري حتى المعتبر على ان ثبوته هلاك بالضرورة فنعه مكابرة.

قيل لو ثبت لكل ماهية تحقق، كان لنسبة اليها تحقق وبينهما نسبة محققة وتسلسل، قلنا ان لم تكن موجودة فظاهر وان كانت فالنسبة الثانية عين حصولها، قيل ان ثبت لها حقيقة لا يستقل ولا تتلخ عنها ثبوتها به فلا يثبت بها. ثم انه ان يكون كيفية يتقدم عليها محلها، ويصير اعم منه على ان حيث يقوم بها فيفتقر اليها، قلت ما ليس بجوهر قد لا يكون عرضا، والكيفية عرض وليس معنى القيام الافتقار فالصورة تفتقر الى الهيولى

قيل تحقق الحادث العدوة الآن ليس بحاصل، إلا بتحقيقه حين لا تحقق له وإذا حصل
يقال حصل محققة بعد ما لم يكن، فالتحقيق بين حيث هو غير حاصل،
قلنا ليس بحاصل له وهو حاصل لنفسه، والآن لم يسلب لشيء عن نفسه والحاصل بعد ما لم
يكن مقارنة لا نفسه.

قيل الماهية ثابتة، فلو ثبت المطلق تعدد في كل ما وجد، وفيه تحصيل لحاصل،
قلنا إن أريد بتحقيق الماهية امتيازها فظاهر أن التحقيق واحد، وإن أريد بوجودها
فهي للماهية بالوجود وله بنفسه على أن التكرار هو بالنسبة إلى امر واحد وهو امر أن
قيل يصدق على الاعتباريات ويمنع كونها جزئيات الحقيقية -
قلنا إذا كان في الخارج، والصادق عليها وهي -

قيل لو كان حقيقياً تكثر الواحد، لا نتحقق الشيء في نفسه غير تحقق في مكانا وزانا وحالة
قلنا ممنوع، وإنما تكثر الإضافات،
قيل لو تعين بنفسه انحصر في الواحد والكثير مشاهدة فهو كلي لا يفيد ضم جزئية
الماهية الكلية فيتحقق به في الخارج فهو كسائر الكليات الاعتبارية فلا بد لتحقيقها
من انضمام التعيين أو بلزومها إليها. فهو الوجود العيني والتعيين اعتباري لأنه انضمام
الشخص وهو ذهني إذا لو كان خارجياً، لم يضم إلى الماهية الذاتية الكلية في الخارج،
وكذا ملزومه إذا الاعتباري لا يلزم الحقيقي، إلا امتنع تحققه بدون اعتباره والحقيقي
متحقق بدون الاعتبار -

قلنا متعین بنفسه، والتكثر إنما هو للماهيات وتعينها إما بنفسها بشرط اتصافها بالوجود
أو بأسباب خارجة وإن لم يتعين بنفسه فيجوز أن يكون العيني لها طبيعة متعينة
أو من حيث هي من الكلي أو الجزئي لا نفس التعيين ولا ملزومه.
المقام الثاني - فيه طرق -

الأول أن الوجود مشترك بالمعنى بين كل موجود بالذات لا يقبل العدم فطلقه المحيط
واجب إما الاشتراك فبديهي ولو عند تصوره بوجه أو بالفكر لكن لغاية وضوحه

اشتبه امره فجعل عين الماهيات فيه بانه يبقى اعتقاد الوجود مع زوال اعتقاد الخصوصية
 قيل يزول اعتقاد وجود خصوصية بوجود اخرى فاين يبقى المشترك بينهما،
 قلنا نحن نجد ان متعلق اعتقاد الباقي هو معنى الوجود، وان لم يوضع له لفظ قط -
 قيل لا يزول اعتقاد وجود الشيء لو اعتقد انه نفس الوجود، ثم انه جوهر، ثم انه عرض
 وللوجود وجود وتسلل،

قلنا وجود الوجود عينه في الحقيقة غيره بالاعتبار وينقطع التسلسل بقطعه، وكونه
 زائدا في صفة لا يستلزم زيادته في اخرى،
 قيل في مشترك بين نفسه وغيره -

قلنا يكفي المغايرة الاعتبارية وايضا بان الوجود ينقسم الى واجب ممكن والوجود مشترك
 قيل الاشتراك لفظي وهذا العالم ممكن او واجب والمورد نفس الماهية -

قلنا قسمة عقلية لا يتوقف على وضع معللة بان وجوده ان حصل من ذاته فواجب او من
 غيره فممكن ومنع التعليل بتقدير عينية الوجود لا متناع ان يقال لهوية الخاصة ان اقتضت
 نفسها لذاتها فواجبة والا فمكنة اذ لا معنى له مكابرة لصحته بالضرورة، والماهية المطلقة
 انما ينقسم بانضمام منضم فان ضم اليها الوجود فلا بد من بقائه مع قسمتها، وهذا تكرر
 الوجود فاشترك الاستلزام مشترك الوجود ولا ينقضان بالماهية والشخص لا مشترك
 مطلقتهما، وايضا بان الشيء ينحصر في عام وخاص الوجود والمعدوم عام فكذا مقابلة
 والا انحصريين . عام وخاص،

قيل رفع هويته خلاصته انحصريته وبين ثبوتها قلنا يفهم الجمهور العموم -
 لا يقال ان وجد الرفع العام في مائر الهويات الوجودية اجتمع فيهما النقيضان، والا
 امتنع صدق رفع شيء غير تلك الهوية،

لانا نقول هو وان كان عاما بحسب لهويات لكن لا تحقق له من حيث هو بل شيء
 من الاضافات،

وعرضت هذه الشبهات بادلة عينية الوجود للماهيات،

فمنها ان زاد فالماهية من حيث هي معدومة فيلزم اتصاف الوجود بالمعدوم،
 قلنا من حيث هي لا يتصف بهما بل ينضم ان اليها انضمام السواد والبياض بالجسم،
 ومنها ان الصفة الثبوتية للشئ فرع بثبوته في نفس بالضرورة فيكون لها قبل وجوده
 وجود فيقدم على نفسه ويتسلسل؛

قلنا الضرورة في صفة ثبوتية هي غير الوجود،

ومنها لو زاد لكان له وجود قلنا ثبوت الشئ لنفسه ليس امر نأيد اعليه والمتناع العدم
 على الوجود فهو ايضا بديهي لكن لماذا ذكرنا عليه بان قبوله العدم ما يعر وضه له فيلزم
 اتصاف حد النقيضين بالآخر والا فيلزم انقلاب طبيعة الى طبيعة الاخر وبطلانها ضروري
 قبل المراد امكان انتفاء قلنا لما امتنع ان يكون نفس الانتفاء امتنع امكان كونه الانتفاء
 لا امتناع كون المحلين ممكنا،

قبل اتصاف حد النقيضين بالآخر لا يمتنع وانما امتنع حمل احدهما على الآخر قلنا لما امتنع
 بثبوته لما قيل لا يكون نفس النقيضين الآخر بل خاتجا قابلا له ولما يقابله فامتناع ثبوته
 لنفسه مع امتناع قبولها له ولما يقابله اظهر واجلي فانه اذا امتنع مثلا الاسود على ذات
 الاسود القابلة للسواد فامتناع ثبوته لنفسه لا سودا مل على انه منع استحالة اتصاف
 احد النقيضين بالآخر مكابرة،

قبل الاشتراك يستلزم العموم للمنافي للوجوب لا امتناع في الخارج ويستلزم لافراد المنافي للتشبه
 قلنا ما يقال عليه ليس من افراده بل لكل واحد واجب بالذات كثير الصفات ممكنة زائدة
 على الذات فاشتراكها باعتبار اضافتها الى الماهيات وتعدده باعتبار ظهورها فيها فليس
 عاما لتحقيق ضرورة تحقق الكل به ولا خاصا بقيد اعتباري كالتجرد عن الماهيات
 والاقبل العدم عند عدم اعتباره ولا يقيد وجودي لانه ان كان كصور تركيب الواجب ار
 كالعرض فلا يكون لازما للنفس لطبيعة لا امتناع تقيد الشئ به لنفسه بوجوده حيث يوجد
 الشئ وهو عام فيعمل القيد ايضا، فيكون مفارقا فليستند الى مبائن اذ لو استند الى لا زمر
 لزمه القيد فيكون مفارقا ولزم التسلسل في الامور المرتبة بين حاصرين لذات القيد المخصص

قل إنما لا يقبل المطلق العدم لأنه لو كان له ذات غير ذات المقيد وذلك باطل لصحة
 حمل المطلق عليه مع حمل إحدى الذاتين على الأخرى، فالحقيقة الواجبة طبيعة خالصة
 ملزمة للمطلق،

قلنا هي غير معقولة لأنها إن كانت ذات افراد بعينه، فلو وجد منها فرداً امتنعت
 الباقية فكلاهما ممكنة فوجب لبعض، وامتناع البواقي بالغير إذا ما بالذات لا يزول بالغير
 وإن لم يكن ذات افراد، فأن كانت مغايرة لحقيقة الوجود المطلق فلا يكون موجودة،
 والتركيب مع الوجود فهي إما عين حقيقة، فيلزم قيام الوجود الواجب بها وهي غير
 فيحتاج إلى الغير ويكون فاعلة له، إلا لكان وجود الواجب من غيره، وقابلة أيضاً،
 وعلة لوجوده، فينقد عليه بالوجود على أنه لو جاز تأثيرها في تحققها، جاز في التحقق العالم
 بلا وجود، بأن يكون قبل الوجود علتة حلولها في العقل الأول ثم لوجوده وكلاهما تحت
 من غير أن يحصل لها وجود فينسب إثبات وجود الصانع الواجب تعالى، وجاز أيضاً أن يكون
 ماهية كل شيء علة لوجوده من غير أن يؤثر فيه الواجب تعالى، أما إذا كانت بسيطة فلان
 ماهية تعالى لما كانت بسيطة اقتضت وجودها، فكذلك الكل بسيطة، وأما إذا كانت
 مركبة فلان ماهية الجزء الصوري والهيئة الاجتماعية يجوز كونها علتة الاجتماع
 فتحصل ماهية المجموع، وهي علة لوجود نفسها، أو لوجود الأجزاء وهي بشرط الاجتماع بصير
 علتة لوجود نفسها، وانعدام الحوادث لانعدام الشرائط والأمر المعدة التي يقتضي
 ماهيتها، أو ماهية التجديد يقتضي تجدد وجودها، فيسقط أدلة وجوب الواجب، وأما شيء
 من الأمور العقلية التي لا يقبل الوجود فيلزم مع احتياج الواجب إلى الأمر العقلي كونه قابلاً
 وفعالاً وعلة للوجود لا بشرط الوجود إن يكون، ببداء الوجود العيني أمر عقلياً يمتنع
 تحققه في الخارج فأنى يكون واجباً وملزوماً للواجب، وإن لم يكن لطبيعة الملزومية
 مغايرة لحقيقة الوجود المطلق، لزماً امتناع استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة المطلقة
 امتناع استلزام الواجبة، أو وجوب استلزامها للواجبة استلزامها المطلقة، وهما باطلان
 لاستلزام الذات الخاصة المطلقة مع امتناع استلزام حقائق الممكنات للواجبة،

فيل البطلان ممنوع فانه من المذهب، قلنا بين الاستحالة امتناع اجتماع التماثلين وكون
احدهما حالاً في الاخر ومحصولا بالازمنة من غير ان يكون هناك فارق والغرض ان
لا مغايرة والمذهب ان لا تحقق للممكنات بل التحقق واحد مع صفات زائدة،

قليل مشكك فاستلزام الممكنات للمطلق تحقق غير حقيقة الواجب مع اشتراكهما في هذا العارض
قلنا وجود الاختلافات غير قابل للعدول لما من فلو وجد آخر تعدد الواجب والقابل بالتشكيك يتكبر
بالكلية والاستدلال على التشكيك باثبات الاولوية والاقدمية والاكملية والاشدية
مبنى على ثبوت الطبيعة للزمنة فانما هي من لواحق الوجود بالقياس الى الماهيات لقلة
الوسائط وكثرتها، مثلاً على ان قولنا في ابطال الطبيعة للزمنة انها مغايرة لمفهوم

الزمن لا ينشأه الى موضوع وهو ينافي ابطال طبيعة الزمنية وانما مغايرة لمفهوم كل تعين لا ينشأه الى موضوع

وهو ينافي الوجوب الذاتي فيكون ذات افراد ممكنة ضرورة انها كلية بحسب العقل، فلو جزمناها افراد امتنع الباقى

لك ان يا لغيره فان منعت العلانية بتوفا مطلقته او معروضته للزمن المطلوب بل لا يتوقف على الموضوع -

قليل المغايرة ممنوع اجواز ان يوجد تعين لا يستدعى تحقق موضوع بل يكون نفس الطبيعة
والطلاق التعيين عليه وعلى غيره بالتشكيك والاشتراك اللفظي،

اجيب باننا بين في الحكمة ان مفهوم واحد لا يختلف الا باضافات الى الموضوعات لا بد من
قليل صحة هذا الدليل يمنع كون الواجب نفس المطلق لانه ان كان ذا افراد عقلية وقد استحال
وجود الجمع وان لا يوجد فرد فوجود بعضها امتناع الاخر انما هو بالغير والافان غير
الوجودات الخاصة فحمل على المطلق وعليها بالاشتراك اللفظي وهو خلاف التيقن
والا تصفها الممكنات بالوجوب الذاتي،

قلنا هي بالحقيقة نفس الوجود الواجب وانما يتصف بالامكان ماهياتها فليس المطلق
مغاير للواجب والا لم يكن قائماً بنفسه ولا ممتازا بل بالوجود،

قليل فعلم بالضرورة انها من افراد كالواجب قلنا لا يسمع دعوى الضرورة في
محل النزاع على انه ان اريد بالممكن معروض شئ من التعينات والصفات من
غير اعتبارها فليس من افراد المطلق الواجب لان ما لم يوجد بنفسه فليس من

افرادها وجوده بنفسه او المجموع فلا يمكن وجوده لان ما يتألف من الوجود الواجب بالذات والموجود الذي وجوده بالعرض لا يتحقق بالذات، لامتناع تحقق جزئه بالذات فيمتنع تحقق المتقوم به بالذات، فامتناع الافراد الذهنية بالذات فيمتنع كونه من افراد الوجود بالذات، او اريد المعروض من حيث كذا الكاف لكل موجود واحد بالذات فليس المطلق افراد ذهنية مختلفة بالوجوب والامكان والامساح.

قيل المتنع في الخارج وجوده الذهني من افراد المطلق كالواجب فله افراد متنافية فيه بالذات قلنا الذهني هو العيني بالحقيقة ومغايير تبعا لاعتبار فيجب بالذات ويمتنع بالاضافة الى ماهية المتنع فان المعاني العقلية انما تعرض الوجود العيني في بعض مراتب.

قيل انما يحصل في القوى الدراكية فكيف يكون وجودها عين الحادجي قلنا الاختصاص بالعقول انما هو للمجوديات العارضة للمعاني الموجودة به وكلامنا في وجود المجوديات بالذات او العارض فليس من افرادها او من المجموع فلا يجب بالذات انما يمتنع في الخارج ليس من افراد المطلق وما يمكن راجع الى نفسه.

قيل لو اتصف المطلق بالواجب لذاتي تقيد به قلنا امر عقلي لا يخرج عن الاطلاق الحقيقي قيل من ان لا يتقيد بالعدم ايضا قلنا الكلام هناك فيما يجب ثبوته له من حيث الاطلاق الثاني للقيود كلها، وههنا فيما يجب له بحسب لعقل فتأمل على اننا نطلب الطبيعة للضرورة ايضا بان حقيقتها انما يجب لذاتها ولزمها الوجود لذاتها، لكن ليس نفس الوجود من البساط لا يلزم الوجود بالذات لكونها خارجا، فيمكن تعلقه بدونه فنسبت الوجود والعدم مع قطع النظر عن الغير اليه على السوية فيكون ممكنا لذاته فلا يلزم الوجود لذاته الطريق الثاني، لو لم يكن الوجود واجبا لذاته لكان اما ممكنا لفتقر تحققه الى علت يتقدمه بالوجود على ان يكون وجود الواجب ممكنا، اما منقسما اليهما، ومورد القسمة لا تحقق له في الخارج الا باقسامه لكن اقسام الوجود لا يتحقق اصلا الا به فتدبر.

الثالث، طبيعة الوجود حاصل للواجب فان كانت غيرا لفتقر وجود الواجب الى الغير والا فان كانت مطلقة كان المطلق واجبا، وان كانت خاصة كان معها المطلق فان وجب

فذلك هو المقصود، والا فانتقوا الخاص باقتقاره الى عليٍّ ولو وجب بشرطٍ لم يجب لذاته فلم يجب الخاص ايضاً التقوم بما يجب لذاته حينئذٍ،

الرابع الوجود لاهقيقة له زائدة على نفسه والاتصورت دونهُ وبطلانها بالضرورة فهو واجب والا لم يكن تجردها. قيل ينتفى بانتفاؤها قلنا ارتفاع الحقائق يستلزم قبلها على انه يستلزم جواز ارتفاع حقيقة الواجب

الخامس كل شئ محتاج في تحققه الى الوجود، فلو احتاج الى شئ (١)..... وان فهو واجب قيل بل محتاج الى وجوده المحتاج الى الواجب والمطلق لا يتقيد بالاحتياج وعدمه بل محتاج الى الافراد لكونها كلياً،

قلنا الاحتياج الى الخاص واحتياج المطلق وعدمه التقيد انياتي لو انفسه ويمنع كونه كلياً، واحتياج كل كلى الى الافراد بل الطبائع الممكنة بل احتياجها الى ظهورها في الشهادة الى الشخصات وفي المعاني الى المنوعات لا في تحققها في انفسها.

السادس لو لم يجب لمطلق لوجب لخاص فان غاير المطلق كان قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي وهو خلافاً للضرورة والاعتدال الواجب لان المطلق يكون ذا افراد وهو عين الواجب فيجب افرادة على ان يكون علته للاشياء بلا مناسبة وهي ثابتة عند الجهل وبالاستقراء ومدركا لكل لا كلياً فوقه مع كونه شعبة التي لا يحيط به وكون المتأخر علة المتقدم طبعاً، وكونه مندرجاً تحت جميع الامور العامة،

انا نعلم بالضرورة ان الوجود المشترك في الموجودات وجود عيني طبعته عن تلك الوجودات ذهناً وخارجاً، وانا تعددت واختلفت بالاضافات والاعتبارات المحققة لا غير، فالاولى ان يجعل المطلق هو الحقيقي واقسامه معاني عقلية ماخوذة بالاضافات، فالحق محض الوجود بحيث لا يمازجه غيرها، ولا تركيب فيه ولا كثرة ولا انفتاق ولا سر فافهم والله النعم انتهى كلامه،

(تحقيقات الصدر الشيرازي في الوجود والماهية) وقال الصدر الشيرازي

في الاسماء الشئ اما ماهية اوجود، والمراد بالماهية غير الوجود، لا محالة يكون امرًا
تعرضها الكلية والابهام، فنقول كلما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببًا للمصفة، و
يكون صفة وسببًا للمصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببًا للوجود فان السبب متقدم
بالوجود، ولا شئ بمقدم بالوجود، على الوجود، وهذا مما ينبغي على ان واجب الوجود ليس
غير الوجود، فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببًا للوجود، فلا يكون سببًا للوجود فلا يكون
موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الذي هو موجود بذاته
ثم قال بعد ذلك، ولزيادة الايضاح نقول كلما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان
مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية، لانه انسان، واما موجود بسبب شئ آخر من خارج
لا يسيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا، فلو كان كونه موجودا
لانه انسان، لكان كونه موجودا، فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا
وهو محال فبقي ان لا يكون الانسان موجودا، الا عن علت، وتنعكس بعكس النقيض الى ان
كلما لا يكون معلولا، لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود،

وقال في موضع آخر اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة، وكل بسيط
الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء، فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شئ من الاشياء
وبما انه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شئ لكان ذاتا بمصادق سلب
ذلك الشئ والا يصدق عليه سلب ذلك الشئ، اذ لا يخرج عن النقيضين، وسلب
السلب مساوق للثبوت، فيكون ذلك الشئ ثابتا غير مسلوب عنه، وقد فرضناه مسلوبا
هذا خلف واذا صدق سلب ذلك الشئ عليه كانت ذاتة متحصلة القوام من حقيقة شئ
والحقيقة شئ، فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه
بسيطاً هذا خلف،

وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس، فسلب الفرسية عنه لا بد ان يكون
من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس
هو من حيث هو انسان لا فرسا، والا لكان العقول من الانسان بعينه هو العقول

من اللافرس، ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية، اذ ليست سلباً محضاً، بل سلب نحو خاص من الوجود، وليس كذلك، فان كثيراً ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية، ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لافرس في الواقع، وان لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان، فان الانسان، ليس من حيث هو انسان شيئاً من الاشياء غير الانسان، وكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي الالهى، ولكن في كل الواقع غير خالي عن طر في النقيض بحسب كل شئ من الاشياء غير نفسها، فان الانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو ما فلك او غير فلك، وكذا الفلك اما انسان او غير انسان، وهكذا في جميع الاشياء العينية فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مبين له يصدق عليه سلب ذلك المبين، فيصدق على ذات الانسان مثلاً في الواقع سلب لفرس فيكون ذاته مركبة من حقيقة الانسانية وحقيقة اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء، فكل مصداق لايجاب سلب محمول عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة ذلك ان يحضر صورته في الذهن، وصورة ذلك المحمول مواطاة واشتقاقاً مفالسين بينهما وتسلب احدهما عن الاخر، فمابه الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو، فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورتي زيد، صورة ليس بكاتب، والالكان زيد من حيث هو زيد بعد ما بحثنا بل لا بد ان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد، و امر آخر عدمي يكون به مسلوباً عند الكتابة من قوة او استعداد او مكان او نقص او قصور، واما الفعل المطلق في حيث لا يكون فيه قوة، والكمال المحض لا يكون فيه استعداد والوجود البحت والتمام الصريف ما لا يكون معه مكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدمه لا ان يكون معه مكان او نقص او توقع، فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدمه لا ان يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب لوجود لما كان مجرد الوجود القائل بذا من غير مشائبة كثرة وامكان اصلاً،

فلا يلبس عنه شيء من الأشياء الأسلب السلبوب والاهدام ولنقائض والامكانات لانها امر عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكال كل ناقص وجبار كل قصور واقتوشين فالمسلوب عنه وبليس الانقائض الأشياء وقصوراتها وشروطها لان جبرية الخيرات وتتمام الوجودات وتتمام الشيء احق بذاته الشيء واكد له من نفسه واليلا لاثارة في قوله تعالى "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ" وقوله تعالى "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ" وقوله تعالى "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"

وقال في موضع آخر وتقديره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلا من افراد سالذاتها الا الكمال ولا بالنقص والشدّة والضعف او بامور ذاتية كما في افراد ماهية نوعية وغاية كما لها بالاتمر منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مقتصر الى تمامه وقد بين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم ويتبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذا ان الوجود اما مستغني عن غيره، اما مفتقر لذاته الى غيره والاوّل هو الواجب للوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص، والثاني هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص بها، وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا لامر يوجدّه ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة بوحدة لاحدها ولا تعين الا محض لفعليته والحصول والا كان فيه تركيب اوله ماهية غير الوجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلاً بسيطاً وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهري والذات بجاعله فاذا ان قد ثبت وتوضح ان الوجود اتمام الحقيقة واجب

الهيوية، اما مفترقا بالذات اليه متعلق الجوهرية. وعلى اى القسمين ثبتت وتبين ان وجود واجب الوجود غنى الهيوية عما سواه وهذا ما اردنا، ثم قال بعد كلام وقد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذى قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرًا بسيطًا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم ومحدد هي عين الواجبة المقتضية للكمال الاتم الذى لانهاية له شدة، اذ كل مرتبة اخرى فهي دون تلك المرتبة، وفي الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره وقصور كل شئ هو غير ذلك الشئ بالضرورة، وقصور الوجود ليس هو الوجود، بل عدمه، وهذا العدم انما يلزم الوجود، لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية ما بعدها، فالقصورات والاعدام انما طرعت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول على كماله لا تبع للذى لاحد له ولا يتصور ما هو اتم منه، والقصور والافتقار ينشأان من الافاضة والجعل يتمان ^{بأنه} لان هويات الثواني متعلقة بالاول فينجز قصورها بتمامه وافتقارها بغناه.

وقال في موضع آخر فصل في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والسعى الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمتفرقين في مجار عظمتة وبهائته انه كما ان الموجد شئ بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته وسنح حقيقته في شخص بان يكون ما بحسبه بتجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسبه بتجوهر فاعليته، فيكون فاعلاً مختاراً لا انه شئ آخر بوصف ذلك الشئ بانه فاعل، فكذلك العلول له هو ما يكون بذاته اثر ومفاضاً الاشئ آخر غير المسمى معلولاً به بالذات اشرحني يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتبار احد ما شئ والاخر اثر فلا يكون عند تحليل العلول بالذات الا احدهما فقط دون الثاني، الا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل، فالعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات، وذالك عند تجريد الالتفات اليهما فقط، فاما اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في خواصها وتأثيرها

أي نونها بما هي علت مؤثرة، وجردنا العلول عن سائر ما لا يدخل في قوار معلوليتها،
ظهر لنا أن كل علت بذاتها حقيقة، وكل معلول معلول بذاته وحقيقته، فإذا كان
هذا، هكذا يتبين ويتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست بحقيقة هويّة مابينة لحقيقة عليّة
المفضية إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات العلول مع قطع النظر عن هوية
موجدها، فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعلل أحدهما منضيا والآخرى مضافا.
أذ لو كان كذلك لكان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا، لكونه متعللا من غير
تعلل عليّة وإضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العلة، فالتفسخ
ما أصّلناه من الضابطة في كون الشيء علّة ومعلولا هذا خلف، فاذن العلول بالذات الحقيقة
لسبب هذا الاعتبار سوى كونه مضافا وإلحاقا، ولا معنى له غير كونها أثرًا وتابعا من دون ذات
يكون معروضته لهذه المعاني كما أن العلة المفضية على الإطلاق إنما كونها أصلا مبدءا
مصودا إليه وملحوقا به متبوعا وموعين ذاته، فإذا ثبت تنهاى سلسلة الوجود إلى العلل
والمعلولات إلى ذات يكون نسبت الحقيقة النورية الوجودية مقدّست عن شوب كثرة
ونقصان وإمكان وقصور وخفاء برى الذات عن تعلق بامر ذات محال أو محل خارج
أو داخل، وثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض
وبوجوده منشأ العالم الخلق والامر يتبين ويتحقق أن لجميع الوجودات أصلا واحدا
وسمها فاردا، وهو الحقيقة الباقي شيون وهو الذات وغيره اسماء ونعوت، وهو
الأصل وما سواه أطوار وشيونه وهو الوجود، وما وراءه جهاته وحيثياته،
ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبت العلول
صيهات إن الحال والحلية ما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والحل وههنا أي
عند طلوع شمس التحقيق من أفق عقل الأنسائي التنوير بنور الهداية والتوفيق، ظهر أن
لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق -

واضحلت لكثرات الوهمية، وارتفعت أغاليط الإوهام، والآن حصص الحق وسطح
نوره النافذ في هياكل الممكنات ونقذ به على الباطل فيد مغمخاذا هو ذا مق وللتوئين

الربیل مایصفون اذ قد انکشف ان کل ما یقع علیہ اسم الوجود بنحو من الانحاء فلیس الا شان
من شیون الواحد القیوم ونعت من نعوت ذاته ولغت من لغات صفاته فادفعنا ۱ و لا
ان فی الوجود علت و معلول بحسب لنظر الجلیل قد آل آخر الامر بحسب لسلوک العرفانی
ان کون العلة منهما امر حقیقیاً، والمعلول جهته من جهاته و رجعت الیه لسمی بالعلّة
وثائبة للمعلول الی تطوره بطور تحثیحیثیة لا انفصال شیء مبائی عنه فاتقن هذا المقام
الذی زلت اقدام الی العقول والافهام واصرف نقد العبر فی تحصیل لعلک تجد رائحة
من مبتغاک ان کنت مستحقاً لذلك واهل انتهی.

پس این مبیت دو دلیل است که از کلام این اکابر که ائمه معقول و بانی قواعد استدلال نقل کرده
شد و هر یک ازان در افاده مدعا وافی و کافی است و هر که از فن دانشمندی بهره دارد و بر ترکیب
استدلال عبور سے کرده باشد بیقین میدانند که دلائل مطالب عمده استدلالیان که در آن
ادعائے قطع میکنند ازین دلائل در قوت و متانت کمتر اند و سوائے این دلائل دیگر مبست
برین مطلب که در کلام بزرگان یافته می شود و نقل آنها درین مقام باعث تطویل است و اگر
طالب منصف و ذکی باشد میتواند که از کلام ما درین نقد و ترتیب دلائل بسیار محرز زد که آنها در
اثبات مطلوب اولی الانتاج اند اینجا بچند مسلک اشاره اجمالیہ نمایم که ازان مسالک بطریق
مختلفه برین مدعا استدلال کرده می شود و از آنجمله است مسلک وجود و عدم و از آنجمله است مسلک
وجوب و امکان و از آنجمله است مسلک وحدۃ و کثرۃ و از آنجمله است مسلک قدم و حد و از آنجمله
است مسلک علیت و معلولیت و از آنجمله است مسلک تعین و ابهام و از آنجمله است مسلک
کمال و نقصان و از آنجمله است مسلک نور و ظلمت.

قوله و اگر از راه دلیل نقلی میفرمایند نیز بیان کنند تا قوت و ضعف آنرا دریابیم.

اقول آری از راه دلیل نقلی نیز میگوئیم و محتاج بر بیان آن نیستیم زیرا که کتاب و سنت رسول الله
صلی الله علیه و سلم و اقوال صحابه و تابعین ازان ملو و مشحون است اما چشم پنا و گوش شنوای باید باید
دانست که این جاسه مقام است.

مقام اول ابطال توحید شهودی بآن معنی که صاحب رساله فمیده است.

و مقام ثانی اثبات حجتی از جهات عینیه در میان حق و خلق و مشابهت فی الحمد با جمیع اشیاء.

و مقام ثالث اتحاد تمثیلی و اسمی با بعض اشیاء و این دو مقام اخیر مستلزم مقام اول اند زیرا که توحید شهودی بر عزم صاحب رساله منتهی است بر اثبات غیرت محض و ابطال عینیت مرع جمیع الجهات،

و چون مقام ثانی و ثالث ثابت شدند غیرت محض باطل شد و عینیت فی الحمد ثابت گشت از تنهد هذا فنقول ما يدل على المقامين من الكتاب قوله تعالى "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنُفِثَ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" وقوله تعالى "سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ اللَّهَ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَتَىٰ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِلَّا إِيَّاهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ إِلَّا أَتَىٰ كُلَّ شَيْءٍ مَّحِيطٌ" وقوله تعالى "هُوَ الْأَدْلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" وقوله تعالى "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ" وقوله تعالى "وَحُنَّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" وقوله تعالى "وَحُنَّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ" وقوله تعالى "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ" وقوله تعالى "وَمَا رَأَيْتُ إِذْ رُمِيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ" وقوله تعالى "وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" وقوله تعالى "مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادُسُهُمْ وَلَا ذِي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَفُوا" وقوله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" وقوله تعالى "وَلَسَاجَاءَ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْجِعْنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تُرَاجِنِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَخَلَّىٰ رَبُّهُ الْجَبَلَ جَعَلَهُ دَكَاذًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِعًا،

وقوله تعالى "فَلَمَّا جَاءَ هَانُودِي أَنْ يُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" وقوله تعالى "فَلَمَّا آتَاهَا هَانُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَأْتِيَا مُوسَىٰ إِيَّايَ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" وقوله تعالى "هَلْ يُنْظَرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَامِ وَاللَّيْلِ

وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ”-

وقوله تعالى هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ وَقَوْلَهُ تَعَالَى قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَقَوْلَهُ تَعَالَى فَاتَّهَمُوا اللَّهَ مِنْ حَيْثُ لَمْ يُحْتَسِبُوا وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَمَا تَكُونُ فِي شَأِنْ وَمَا تَتَكَبَّرُ مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْلَمُونَ مِنْ هَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُنْفِصُكُمُ وَقَوْلَهُ تَعَالَى إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق وقوله تَعَالَى وَاللَّهُ غَيَّبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْيَمِّ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ وَقَوْلَهُ تَعَالَى أَفَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ لِمَا كَسَبَتْ وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوقَاهُ حِسَابَهُ وَقَوْلَهُ تَعَالَى أَأَمْنَمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَمِنَ السَّنَةِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْدَقُ كَلِمَاتِهَا الْعَرَبُ قَوْلُ لَبِيدٍ هـ

هـ الْأَكْلُ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ،

وقوله صلى الله عليه وسلم إِنْ أَحَدُكُمْ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ فَانْصَابَ رِجْلَهُ وَانْصَبَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ فَلَا يَمُزِقُ أَحَدُكُمْ قَبْلَ قِبْلَتِهِ وَلَكِنْ عَنْ لِسَانِهِ أَوْ تَحْتَ قَدَمِهِ، وقوله صلى الله عليه وسلم عَنْ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبْتُهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا،

وقوله صلى الله عليه وسلم إِنْ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ يَا بَنِي آدَمَ مَرْضِعُكُمْ فَلَمْ تَعُدُّوا فِيهِ وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصْمًا وَلَا غَائِبًا عَنْكُمْ أَنْكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا وَهُوَ مَعَكُمْ وَالَّذِي تَدْعُونَ أَقْرَبَ إِلَيْ أَحَدِكُمْ مِنْ عُنُقِ رَاحِلَتِهِ وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بَدِيدُهُ لَوْ دَلِيَتْكُمْ جِبِلَّ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ ثُمَّ قَرَأَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالْظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، الحديث،
 وقوله صلى الله عليه وسلم في دعائهم أعوذ بك منك، وقوله صلى الله عليه وسلم في حكاية
 تسبيح بعض حملة العرش سبحانك حيث كنت وقوله صلى الله عليه وسلم الرحمن شجرة
 من الرحمن فمن قطعها قطع الله ومن وصلها وصله الله، وقوله صلى الله عليه
 وسلم إذا قام الرجل في صلاته أقبل الله تعالى عليه بوجهه الحديث،
 وقوله صلى الله عليه وسلم إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد، ولكنهما خلقتان من خلقه
 وإن الله يحدث في خلقه ما يشاء وإن الله عز وجل إذا تجلى في شيء من خلقه يخشع له،
 وفي رواية ولكنها آيتان من آيات الله أن الله إذا أبدل الشيء من خلقه خشع، وأخرج
 البخاري في حديث الشفاعة يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً
 فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس^{الشمس} ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان
 يعبد الطواغيت الطواغيت ويبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتهم فيقول أنا
 ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونهم،
 وقوله صلى الله عليه وسلم إن الله أطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت^{لكم}
 وقوله صلى الله عليه وسلم الحجري عيمين الله في الأرض يصفح بها عبادة، وفي رواية
 الحجري عيمين الله فمن مسحه فقد بايع الله،
 وقوله صلى الله عليه وسلم إذا كان ليلة النصف من شعبان فأن الله تعالى يتنزل فيها
 لغروب الشمس إلى سماء الدنيا.
 وقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الريح فإنها من روح الله، وقوله صلى الله عليه
 وسلم إنني قمت من الليل فتوضأت وصليت ما قدر لي فنعست في صلاتي حتى استثقلت
 فاذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة، فقال يا محمد قلت لبيك رب قال
 فيم يختصم الملاء الأملئ قلت لا أدرى قالها ثلاثاً، قال فرأيتك وضع كفك بين
 كتفي حتى وجدت برداً من أمليبين شديتي فجعلني في كل شيء،
 وقوله صلى الله عليه وسلم احفظ الله تجده تجاهك وفي رواية إمامك وقوله

صلی اللہ علیہ وسلم ان الحق ینطق علی لسان عمرؓ وقلبہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
اشفعوا تو جروا، ویقضى اللہ علی لسان نبیہ ما شاء وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ
علی لسان عبدہ سمح اللہ لمن حمدہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالیٰ یتجلی للناس
یوم القیامت عامۃ ویجلی لابی بکرؓ خاصۃ،

ومن اقوال الصحابة والتابعین قول علیؓ فی کلمات الخمسة، نور یشرق من صبح الازل،
فیلوح علی ہیاکل التوحید آثارہ، وقولہ اطفی لمصباح فقد طلع الصباح، وقولہ ان
بین جنبتی علما لوقلت لخصبتہم هذه وهذه، و اشار االی حیثہ وعنقہ وقولہ فی الخطبة
الاولی، من خطب نہج البلاغۃ، فهو مع کل شیء لا بمقارنتہ وغیر کل شیء لا بمزایلتہ
وقولہ عمرؓ کنت ادخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو ابوبکرؓ یتکلمان فی
علم التوحید فاجلس بینہما کانی ذبحی لا اعلم ما یقولون نقلہ المحدث الشہیر المحب
الطبرسیؒ فی الریاض النضرۃ ولا شک ان هذا حال اوائل عمرؓ لا اواخرہ، وماروی عن
ابن عمرؓ انہ سلم علیہ انسان وهو فی الطواف فلم یرد علیہ فاشتکی الی بعض اصحابہ
فقال کنا نترائی الیہ فی ذالک المکان وماروی الواحدیؒ والبغویؒ عن وھب بن منبہ
فودی من الشجرۃ فقیل یا موسیؑ فاجاب سریعا ما یدری ما دعاء فقال انی اسمع صوتک
ولا اری مکانک فاین انت فقال انا فوقک ومعک وامامک وخلفک واقرب الیک
من نفسك فاعلم ان ذالک لا ینبغی الا اللہ عز وجل فایقن بہ،

وما نقلہ الشیخ المحقق ابوبکر الکلاباذیؒ البخاریؒ فی کتاب التعرف عن الحسن بن علیؒ
رضی اللہ عنہما۔ انہ سئل متی یکون العارف مشہدا الحق قال اذا بدا الشاہد ذوق الشہادۃ
وذهب الجواس واضمحل الاخلاص

وقال الامام جعفر الصادقؒ انی اکو رایۃ حتی اسمع من قائلہا الی خیر ذالک عن الثمار
التي لا یمکن احصاءہا، وہمہ این دلائل افادہ میکنند اتحادے را بین الحق والخلق کہ موجب
رجوع احکام یکے بدیگرے باشد پس عنیت فی الحمد ثابت شد و اجراءے این آیات بر نظر اہل
انہما ہمان است مذہب قدماء اہل سنت وجماعت نہ تا ویلات بعیدہ کہ مختار اہل آیات و اہرام

است کما نقلنا من الترمذی وهو المنقول عن الأئمة الأربعة وقال الحافظ بن حجر
 لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا من أحد من الصحابة من طريق صحيح التفسير
 بوجوب تأویل شیء من ذلك یعنی التشابهات ولا المنع من ذكره ومن الجبال ان یامر
 الله نبيه بتبلیغ ما انزل الیه من ربه وينزل علیه اليوم اكملت لكم دينكم
 ثم یرك هذا الباب فلا یميز ما يجوز نسبت الیه تعالى مما لا يجوز مع حثه على التبلیغ
 عنه بقوله لیبلغ الشاهد الغائب حتی نقلوا اقواله وافعاله وما فعل بحضرتة قدس
 على انهم اتفقوا على الايمان به على الوجه الذي اراد الله منها، ووجب تنزيهه عن
 مشابهات المخلوقات بقوله ليس كمثل شيء فمن اوجب خلاف ذلك بعدهم فقد
 خالف سبيلهم انتهى.

وقال الشيخ الاجل ولی الله بن عبد الرحیم الدملوی قدس سره واعلی فی الملاء الاعلی
 ذكره فی شفاء القلوب اقرو فی ابواب امر الدینی بخط ابيه ان الشيخ ابا الحسن الاشعری
 قال فی کتابه انی علی مذهب احمد فی مسئلة الصفات وان الله تعالى فوق العرش انتهى
 ونیز باید دانست که کسانیکه این آیات را تاویل میکنند و از معیت واحاطه ذاتی بمعیت واحاطه
 صفاتی می گیرند هنوز در گرداب اعتراض گرفتار اند بچند وجه.

وجه اول آنکه ضمائر راجع بذات اند نه بصفات وهو معكم و اِنَّهٗ بِكُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ
 و یوم آنکه در قرن مشهور لها بالخیر هرگز این تاویل نبود و کما عرفت من کلام الحافظ ابن حجر
 و من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه ظهور.

سیوم آنکه چون صفات از ذات منفک نمی تواند شد بمعیت صفاتی و معیت ذاتی متلازم باشند
 پس تاویل هیچ فائده ندهد الا کما تمسك الساء الغرابیل بیت ۵

ه روستائے زردست یاران جست رفت و در پائے نادان به نشست

حکایتیه فیها درایه - قال الشيخ عبد الوهاب الشعرائی فی الیواقیت والجواهر فی بیان
 عقائد الاکابر فی المبحث الثامن هذه المسئلة من المعضلات لاختلاف السلف فیها
 قديما وحديثا، ولكن من يقول ان المعية واجعت الى الصفات لا لذات اكمل في الآية

فمن يقول انه معنابذاته وصفاته وان كانت الصفة الالهية لا تفارق الموصوف، وقد وقع في هذه المسئلة عقد مجلس في جامع الانهر في سنة خمس وتسعمائة^{٩٠٥} بين الشيخ بدر الدين العلائي الحنفي وبين الشيخ المواهبي الشاذلي وصنف الشيخ ابراهيم العلائي فيها رسالة وانا اذكر لك عنوانها التحيط بها علماً، فاقول وبالله التوفيق ومن خطه لقلت قال الشيخ بدر الدين العلائي الحنفي والشيخ زكريا، والشيخ برهان الدين بن ابي شريف وجماعة الله معنا باسمائهم وصفاته لا يذاته فقال الشيخ ابراهيم بل هو معنابذاته وصفاته فقالوا ما الدليل على ذلك فقال قوله تعالى **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ**، ومعلوم ان الله تعالى علم على الذات فيجب اعتقاد المعية الذاتية ذوقاً وعقلاً لثبوتها نقلاً وعقلاً، فقالوا له اوضح لنا ذلك فقال حقيقة المعية مصاحبة شئٍ لاخر سواء كان واجبين كذات الله مع صفاته او جائزين كالانسان مع مثله او واجباً وجائزاً وهو معية الله تعالى الخلق بذاته وصفاته المفهومة من قوله تعالى **وَاللَّهُ مَعَكُمْ** ومن نحو **إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ** **وَرَأَى اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ** وذلك لما قدمناه من ان مدلول الاسم الكريم الله انما هو الذات اللازمة لها الصفات المعية لتعلقها بجميع الممكنات، وليست كمية متعيزين لعدم مماثلتهم تعالى الخلق والموصوفين بالجسمية المتفكرة للوازمها الضرورية كالحلول في جهة الانبياء الزمانية والمكانية، فتعالى معية تعالى عن الشيب والنظير لكما له تعالى وارتفاعه عن صفات خلقه **كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** **وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ولهذا اقررنا انتفاء القول بلزوم الحل في حيز الكائنات على القول بمعية الذات مع انه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الصفات من الذات ولا بعدها وتعيينها، وسائر لوازمها، وحينئذ فيلزم من معية الصفات لشيءٍ معية الذات له وعكسه لتلازمها مع تعاليها عن المكان ولوازم المكان لانه تعالى مبائن لصفات خلقه تبانياً مطلقاً، وقال العلامة القرونوي في شرح عقيدة النفسى ان قول المعتزلة وجمهور البخارية ان الحق تعالى بكل بعله وقدرته وتدبيره دون ذاته باطل لانه يلزم من علمه بمكان ان يكون في ذلك المكان فقه بالعلم الا

ان كان صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق، لا علم الحق تعالى انتهى على انه يلزم
القول بان الله تعالى بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بانفسها دون الذات
وذلك غير معقول فقالوا فهل وافقك احد غير القنوني في ذلك فقال نعم ذكر شيخ الاسلام
ابن الهيثم رحمه الله تعالى عليه في قوله تعالى وَكُنْ أَكْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ ولكن لا تبصرون
ان في هذه الآية دليلاً على ان قرينة تعالى من عبدة قرب حقيقي كما يليق بذاته لتعالى
عن المكان اذ لو كان المراد بقرب تعالى من عبدة قرب به العلم او بالقدرة او بالتدبير
مثلاً يقال ولكن لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب
الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله تعالى عن بصرنا فان لعلوم ان البصر لا تعلق له
بالمدرجات وبالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق قال وكذلك القول في قوله تعالى
وَكُنْ أَكْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ أُرِيدُ وهو يدل ايضاً على ما قلناه لان الفعل من يدل
على الاشتراك في اصل القرب وان اختلفت الكيف ولا اشتراك بين قرب الصفا وقرب
جبلى الوريد لان قرباً لصفات معنوية وقرب جبلى الوريد حسي ففي نسبة اقربته تعالى
الى الانسان من جبلى الوريد الذي هو حقيقي دليل على ان قرب به تعالى حقيقي اي بالذات اللازم
لما للصفات قال الشيخ ابراهيم وبما قررناه لكم انتهى ان يكون المراد قرب به تعالى منا
بصفاته دون ذاته وان الحق الصريح قرب به منا بالذات ايضاً اذ الصفات لا تنقل مجردة
عن لذات المتعالى كما مر فقال العلائي فما قولكم في قوله تعالى وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْ مَا كُنْتُمْ
فانه يوهمان الله تعالى في مكان فقال الشيخ ابراهيم لا يلزم من ذلك في حق تعالى
الكان لان الاين في الآية انما اطلقت لفائدة معيته تعالى للمخاطبين في الاين اللازم
لهم لا لتعالى كما قد مناهم مع صاحب كل اين بلا اين انتهى

فدخل عليهم الشيخ العارف بالله سيدى محمد المغربي الشاذلى شيخ الجلال السيوطي
فقال ملجمكم ههنا فذكروا المسئلة فقال تريدون علم هذا الامر ذوقاً وسعاً
فقال معيته تعالى ازيلية ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة في علمه ازلانياً بلا

بداية لانها متعلقاته تعلقاً يستحيل عليه العدم الاستحالة وجود علمه الواجب وجوده
 بغير المعلوم واستحالة طريان تعلقها بما يلزم عليه من حدوث علمه تعالى بعد ان
 لم يكن وكما ان معيته تعالى ازلية كذا لا هي ابدية ليس لها انتهاء فهو تعالى معها
 بعد حدوثها من العدم حينئذ على وفق ما في العلم يقيناً، وهكذا تكون الحال ايضاً كانت
 في عالم بساطتها وتركيبها و اضافتها وتجريدها من الازل الى ما لا نهاية فادعش
 الحاضرون بما قاله فقال اعتقدوا ما قرره لكم في المعية واعتمدوه ودعوا ما
 ينافيه تكفروا منزهيين لمولاكم حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهة التشبيه
 وان اراد احدكم ان يعرف هذه المسئلة ذوقاً فليس له قيادة الى اخرجه عن وظائفه
 وشبابه وماله واولاده وادخله الخلوة وامنع النور واكل الشهوات وانا اخبر له وصوله
 الى علم هذه المسئلة ذوقاً وكشفاً قال الشيخ ابراهيم عياشي احداً يدخل معه في ذلك
 العهد قال الشيخ زكريا والشيخ بروجان الدين والجماعة فقبلوا يده وانصرفوا انتهى
 فتأمل يا اخي في هذا الموضع وتدبره فانك لا تجد في كتاب الان انتهي كلام الشعراء
 بالجملة اين دلائل كه بعض آنها نص صريح است غير قابل تاويله كه از جنس تحريف باشد وبعض آنها
 بالتزام وتلويح به مدعا دالات دارد وتقریب آنها در محث توحيد حالي مذکور شد همیشه اجتماع
 خود افاده يقين بمطلوب ميكند هر چند دلائل هر يك فرادى فرادى ظنى باشد واين همه دلائل
 سالم اند از موارض شرعى زير كه غيريت في الجملة كه مدار ثبوت احكام نشأتين وموجب تمايز عباد ومعبود
 وواجب وممكن با مفاذ اين دلائل كه عينيت في الجملة است بهج وجه مزاحمت ندارد پس اصل اين
 مسئله از شرع ثابت است ودلائل نقلية بر آن قائم اگر چه تفصيل وتفسير آن وتعين اصطلاحات
 واوضاع آن در كتاب وسنت واقوال صحابه مذکور نباشد در رنگ سائر علوم وينيه من الكلام
 والفقه وغيرهما وتحقيق اين مباحث در صدر كتاب بتفصيل مستوفى مذکور شد فليكن على ذكر منك
 قوله ومن مهننا ظهران ما قال بعض الاكابر في بعض مكاتبيه ان وحدة الوجود ثابت كشافاً
 وعقلاً وقد حار حوله جميع الطوائف من اهل العقل انتهى ادعاء محض
 اقول بلغنى هذا الكلام من صاحب الرسالة على انه لم يتيسر له العبور على كلا اصحاب

المذاهب في أكثر المسائل والوصول إلى كنهها في طائفة أخرى منها، فالنظريها الناظر
إلى زلات في مزالق الكلام -

أما أولاً ففي فهم التوحيد الوجودي على وجهه -

وأما ثانياً ففي قصوره عن تطبيقه على المذاهب حتى لم يتيسر له فيما لا إن ادعى فيه
ادعاءً محضاً إن ادعاء محض،

وأما ثالثاً ففي عدم فهم الغرض المقصود من كلام بعض الأكابر -

وأما رابعاً ففي نقل ما نقل من كلامه ناقصاً غير واف بالمطلوب وكان صلاحه في جملة ذلك
إن يسأل لها عن الخبر بها فإنما يشاء العي السؤال وإلى الله المشتكى من صنعة ونحن بحمد الله
تعالى وتوفيقه قد صورنا التوحيد الوجودي بما يتكشف على العي لصحة معناه وأثبتناه
في سالف القول بدلائل أولية الانتاج ينال بها الضال هداة،

ولأن نريد أن نتكسر الأيماء إليه ونستأنف البيان في المقامات المنعطفة عليه ونبتدئ
نقل كلام الشيخ الذي عنا صاحب الرسالة ببعض الأكابر وهو أعلمهم وأجلهم،
ثم ناتي على الإشارة إلى مراده قدس سره وما يستفاد من كلامه ثم الإشارة إلى مذاهب
الفرق الأربعة الذين هم المتكلمون في الحقائق في المشهور على ما أشار إليه سيد
المحققين في حواشي شرح المطالع أعني الصوفية والمتكلمين والاشراقية والمشائية
في هذا الباب ثم نتوجه إلى تطبيق مذاهبهم على ما يستفاد من كلام الشيخ حرفاً بحرف،

فنقول بئس الشيخ أولاً بعد ما فرغ من نقل مذهب الوجودية في المكتوب المدنى، تلخيصاً
لمذهبهم أن الكائنات كلها مشتركة في امر عيني قائم بذاته مقوم لغيره متعال
عن التعينات كلها، ومتعين فيه قائمة ومع ذلك فلها قبل مرتبة هذا الوجود العيني
تحقق في طرف سواء سمى ثبوته أولاً، ومثله ثبوت الاعداد في مراتبها وثبوت احكام كل نوع
وجنس في نفسها. ثم ذلك الامر العيني مشتمل على جهتين جهة القوة وجهة الفعلية
ثم الجهة الفعلية لها نوع اختصاص اتحادي بالواجب بالذات فثبت هناك اصول
اربعة الذات البحت وهو منبع الثبوت السابق على الوجود العيني والمرتبة الفعلية التي

تحققت الاشياء فيه قبل مرتبة الوجود العيني وسماة بالعقل، ولا شك انه له نوعان من القياس
 بالذات البحث سواء كان قياساً عرضياً او شيوئياً او ايداعياً من حيث ان ذات المبدع
 هو القياس للمبدأ فقط كما قاله شيخ الفلاسفة ابو نصر فارابي وغير ذلك مما يليق هناك
 والامر المشترك بين جميع الموجودات الممكنة هو السمى بالوجود المنبسط على اعيان الكونيات
 مشتمل على جهتين جهة القوة وهي السماة بالهيوالي وجهة الفعلية السماة بالنفس الكلية
 وثانياً ان المرتبة الفعلية تسمى عندهم باطن الوجود للمرتبة المنبسطة على هياكل بطريق
 الانعكاس لا بطريق الانتقال وهو معنى قولهم ان ظاهر الوجود ظهر بحكم باطن
 الوجود وان الاعيان ما شمت رائحة من الوجود ثم قال فهذا القدر من وحدة الوجود
 ثابت عقلاً وكشفاً وقد حارم حوله جميع الطوائف من اهل العقل فمن قال بان الذات متحدة
 في الذاتية مختلفة في الاوصاف وانما اراد هذا المعنى ومن قال بان العالم متعين في الهيوالي
 الاولى والصورة العامة الجسمية لم يبعد من هذه القاعدة كل البعد وقد اعترف
 بمقدمات هذه القاعدة من حيث يدري ولا يدري وقد اشرنا سابقاً الى ان القول
 بان وجود الشيء عين حقيقته لا يصادم هذه المسئلة وكذلك القول بان الوجود صفة
 انتزاعية لا يصادمها وكل قول محل ينطبق عليه انتهى

فالمستفاد من كلامه هذا ان جميع الطوائف قائلون به اما صريحاً او تلويحاً والتزاماً
 واعتراضاً ببعض ما يظن الناس اياه خلافاً -

(تفصيل بعد التمهيد) اذا تمهد هذا فنقول قد سبق ان المتكلمين الباحثين عن
 حقائق الاشياء من يعتد به اربع فرق لان الطريق الى معرفة احوالها من وجهين
 أحدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيها طريقة اهل الرياضات والمجاهدات
 والسالكون للطريقة الاولى ان تبعوا ملتة فهم المتكلمون والافهم المشائون
 والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا الشريعة فهم الصوفية والافهم الحكماء
 الاشرافيون كذا في حاشية شرح المطالع -

ثم الصوفية تحربوا احزاباً ثلثة: اقدمهم القدماء وهم المجموعون على ان الله تعالى ليس بداخل في العالم والاخراج عنه. وانه مع كل شئ وبكل مكان مع تعاليه عن المكان والمكانيات، وان الاشياء حجب واستار على وجهه وهو المحيط بكل شئ وفي كل شئ وهو المتكلم والسامع والبصير وموقع كل قصد ومنتهى كل اشارة مع كمال التنزيه وهو الذي يشهد في كل ما يشهد ويرى في كل ما يرى مع تعاليه عن التجدد والانفعال والتكن في الامكنة والتغير بالازمنة، وله التجلي والظهور في خلقه من غير تحيز وتبدل وانحصار وحلول وهو الظاهر في بطونه والباطن في ظهوره، والاول في آخريته والاخر في اوليته ليس للخلق وجود منفصل عنه ولا قيام لهم دونة وهو الذي يجتمع فيه الضدان لميزل قديماً باسمائه وصفاته وهو الآن على ما عليه كان وهم يجرون لخصوص ليعته والقرب والاصاطة والتجلى والتنزل على ظواهرها بلا كيف، مانعين عن تاويلها، قال الجنيد "لَوِ الْمَاءُ لَوْنٌ اَفَانَهُ" وقال الحارث "اذقون بالتقديم لم يبق له اثر" وقال سه وعنى لي مني قلبي قضيت كما عني كنا حيث كانوا وكانوا حيث كنا.

وقال ابو بكر الشبلي "اني اكلما الله منذ ثلثين سنة او نحوه والناس يظنون اني اكلهم" وقال الشيخ ابو الكارم المشرعي في تنبيه المحجوبين فضيل ابن عياض گفت "عرش وكرسي ولوح وقلم منم وجبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وابراهيم وموسى ومحمد منم" يعني هر که در مقام كليہ رسيد او عين همه است و همه عين او.

معروف کرخی گفت "ليس في الوجود الا الله" و ذوالنون مصري قدس سره گفت "سفر کردم و سره علم آوردم و در سفر اول علم آوردم که خاص و عام پذيرفت، و در سفر دوم علم آوردم که خاص پذيرفت و عام نپذيرفت، و در سفر سوم علم آوردم که خاص پذيرفت و عام نپذيرفت و جيداً اطريداً" شيخ الاسلام عبد الله انصاري گفت در سفر اول علم شريعت آوردم و در سفر دوم علم طريقت و در سفر سوم علم توحيد که بان را خاص پذيرفت و نه عام بل لا يقبله الا اخص الخواص، و هم از ذوالنون پرسيدند عارف کيست گفت "اينجا بودفت"

یعنی از ہستی مہیوم گذشتہ ہستی مطلق رسید حالاً از و نام و نشانی نیست

ابوحنیفہ حدادیشاپور می گفت "از رنگا کہ اللہ را شناختم در دل من حق و باطل نیامد چہ برگاہ ہمراہ باشد حق میں باطل و باطل عین حق" حضرت ابو سعید خدریؓ گفت "میتے اور امی جسم خود را می یافتم اکنون خود را می جویم اور امی یابم، وہم فرمود بندہ بحق پیوند و در قرب رسد خود را فراموش کند، تا تجدیکہ اگر پرسند تو از کجائی بکجائی روی جواب گوید التمام در اسد میروم این مقام را سیر فی اللہ گویند وہم وے در مکتوبے نوشتہ کہ آیا ہست موجودے غیر اللہ و آیا قدرت دارد کہے بغیر اللہ کہ گوید اللہ و آیا می بیند کہے اللہ را غیر اللہ و آیا شناختہ کہے اللہ را بغیر اللہ و آیا در آسمانہا و زمینہا ہست غیر اللہ و قتیکہ نباشید شما پس با شید اللہ را بالہ انتہی۔ الی غیر ذالک من اقوالہم و اخبارہم الی لایکن احصاءہا، ولو اردنا استيفاءها لاحتجنا الی مجلدات کثیرة، وقد سبق فی مباحث التوحید الحالی من ذالک ما فیہ کفایت و کلماتہم ہذہ تامت فی التوحید الوجودی، و اثبات اتحاد الظہوری، و اثبات التجلی و التنزیل بلا تغیر و تبدل و قولہ "و کنا حیث ما کانوا یدل علی ان للمکونات وجود اقبل الوجود الخارجی و قیام بذاتہ لا بذواتہم و کیف ینکر المرتبۃ العقلیۃ من اثبت العلم و قال بقدمہ و شمولہ کل مفہوم و ثبوت الاشیاء فیہ و تقدیر اللہ تعالیٰ فی الازل کما یخلق فیما یزال و قد اشتهر فی کلماتہم اشتہاراً لایکن وصفہ ان الخلق لہ من ذاتہ الامکان و العدم و انما قیامہ فی العین بالحق جل مجدہ و ہل هذا الا بیان جہتہ القوة و الفعلیۃ، و بالجملة ینطبق مذهبہم علی التوحید الوجودی بمعنی اضمحلال الاشیاء و مجرداً فی وجود الحق اظهر من الشمس فی رابعۃ النہار سہ

ولیس یصح فی الاذہان شیء متى احتاج النہار الی دلیل،

والحق ان الشیخ الاکبر انما ورت هذا العلم منہم و شانہ فی ذالک ایقاع صورۃ الثبوت و التفصیل فی مادۃ علمہم و اخراج ہذہ المسئلۃ من خزائن الاسرار الی حیز البحث و التکرار،

ثم ان اعتراف المتأخرین من علماء الاشراف و المشی و الکلام یعظم رسوخہم

في الدين، وفضلهم على من عداهم اجمالى بتصويب معتقدتهم في ربهم، ولكن
ينبغي لنا بحسب قيامنا في مقام التحقيق، الاكتفاء بهذا المخبر من الاعتراف حتى بلغهم
كلماتهم في ذلك من مستلذات طبيعة ما يهتز به قلبه ويتلى به جوفه ان شاء الله تعالى
الحرب الثاني المتوسطون، ويعنى به الشيخ بن العربي وقرانه واتباعه الى زمان
الشيخ المجدد، وهم جمهورهم اصل التوحيد الوجودى يحومون حول الاشارة اليه
بعضهم بالاجمال وبعضهم بالتفصيل وانما حالف من خالفهم قديماً وحديثاً
بعدم تنقيح مدعاهم وفهم من كلامهم ما يورهم خلاف المقصود، فمن هؤلاء
الشيخ روزبهان البقلى وقد رد الشيخ المجدد في كلامهم في مكاتيبه بابلغ وجه
والذى يظهر عند الامعان ان انكاره انما هو على ما فهمه من الحلول والاتحاد
وقد عرفت ان الصوفية براء عن القول بهما.

ومنهما الشيخ علاء الدولة ابو البركات الصنائى وهو الذى نهض بخصوصية الشيخ عبد الرزاق
الكاشغرى في هذه المسئلة وكاتب فيها مراراً وقد تصدى المحقق الجامى في التخصيص بينهم وقد
نقل رجوعه عن الانكار والذى ينقدح عند التحقيق ان منشاء انكاره قومه هو الوجود المطلق
المفهوم الكلى البهم المحتاج في الوجود الى الاشخاص الذى ليس له تحصل في ذاته قول الشيخ
ابن العربي سبحانه من خلق الاشياء وهو عينها، فانه افضى به نظره الى ان المردود بها
العينية في الحقيقة والوجود الخاص لا في الظهور والوجود الحقيقى فعنى ما به موجوديته
ومنهما الشيخ المجدد ومنشاء خلافه انه فهم من الحل الواقع في كلامهم ما اصطاح عليه
اهل العقول ومن الريان ما يرجع الى مرتبة غيب هويته الذات، ومن ثم ادعى التناقض
بين قولهم الواجب ليس له اسم و رسم، وهو مجرد عن جميع الاعتبارات وبين قولهم
قيام الممكنات به تعالى في المكتوب الثمانين من الجلد الثالث، از صوفية شيخ محي الدين
ابن العربي قد من سره عالم را اعراض بجمعه فرموده است وقيام آنها بذات حق وانشاء جل و علا،
باسمه وصفات که اصول آنها است، فيا ليت شعري ما معنى القيام بالذات المجردة عن جميع الوجوه والاعتبا

ولامعنى القيام ثم لا الاختصاص الناعت، ولا نعت ثم فلا قيام، ولا أيضا ان القيام من جملة الوجوه الاعتبارية المنفية فلا معنى لاثباته في تلك المرتبة المقدسة انتهى، وقد عرفت ان الاتحاد والسيان بالذات انما هو للوجود المنبسط دون الذات، والخلق انما تعين عندهم في النفس الرحباني، وبالجملة فقد كفيينا عن ايراد نصوص هذه الطاقة في هذا المقام بما قد شاع وذاع من كلماتهم حتى قرع من صماخ الخواص والعوام، وان كان التعرض لتفصيله والتعمق في جمعه وتحليله من شان اولى الالباب منهم دون من هو كالانعام والشيخ قد تصدى بنفسه لتطبيق رايهم على المراتب الاربعة المذكورة كما ذكرنا ملخصة قبل الخوض في هذا المرام.

الحزب الثالث المتأخرون، ويعني بالشيخ المجدد واتباعه فمن له قدم راسخ في التحقيق ونصوصهم على هذه المسئلة كثيرة جدا، وقد مر منها في كلامنا ما يكفي للتبصر وسنعتف اليه الكلام مرة اخرى في الباحث الاليت ان شاء الله تعالى، وان كنت الى لقائه بالاشواق فاستمع لما يتلى عليك،

واعلم اننا ثبت من مذهبنا في هذا المقام مراتب اربعة، الذات البحت، والمرتبة العقلية والوجود المنبسط، والمرتبة الهيولانية.

اما الذات البحت فقد ذكره في اول مكاتيبنا للجلد الثاني حيث قال فهو تعالى ورائهما بل وراء جميع الاسماء والصفات وراء جميع الشيون والاعتبارات، وراء الظهور والبطون وراء البروز والكمون وراء التجليات والظهورات وراء المشاهدات والمكاشفات، وراء كل محسوس ومعقول، وراء كل مفهوم ومتخيل، فهو سبحانه وراء الورا، شر وراء الورا، شر وراء الورا،

وقال في المكتوب الرابع عشر بعد المائة من الجلد الثالث، صفات حقيقته كدر مرتبة حضرت ذات تعالى وتقدس اثبات في نايتم مع تعينه ازين اثبات در آنحضرت جل سلطانه وتنزله پيدا نمی گردد، وغيرهما من مكاتيبه،

واما المرتبة العقلية فقد ذكرها في مزين الكتوبين ايضا حيث قال بعد ما اثبت بصور

العلیة و بین انها قائمۃ بصفة العلم لا بمحل آخر و انه تعالى لا یعزب عن علمه
مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء،

باید دانست که این صور علمیه از تعلق صفت علم بکمالات مندرجہ ذاتیه او تعالى ثابت گشته اند
بنظر کشفی لایح میگرد که ایشان را حیوة و علم ثابت است و انکشافی که مناسب علم حضورى بود
ایشان را نسبت بکمالاتی که در اینها مندرج است کائن چنانچه تحقیق این محبت در مکتوب بتفصیل
بیان نموده است اگر از غرابت این معرفت خفایه بماند و احتیاجی افتد آنجا رجوع باید کرد و قال
نزد فیر حقائق ممکنات عدوات اند که نقائص اسماء و صفات اند با آن حکوس اسماء و صفات که در
مربایان آن عدوات که در خانه علم ظاهر گشته و بایک دیگر متمیز گشته، انتهى -

و اما الوجود المنبسط فقد ذکره فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من المجلد الثالث بل که
این مرتبه مقدس را که حضرت ذات مع الصفات است تعالى در مرتبه ثانیه ظهوری است اولی
شأنه تغیر و تبدل و آن نزد این فیر از روئے کشف و شهود دهر آئینه حضرت وجود است که خیر محض
و کمال صرف است و قابلیت ظهور جمیع کمالات دارد بطریق ظلیه -

و قال فی المکتوب الثالث و التسعین منه آنچه در آخر کار بکرم و فضل مشکوف ساخته اند
آنست که تعین اول حضرت را تعالى و تقدس تعین حضرت وجود است که محیط همه است و جامع
جمیع اضداد است و خیر محض، و کثیر البرکة است،

و اما المرتبة الهیولانیة فهو العدم المقابل الخارجی الحقیقی عنده المتکثر بحسب الصفات
التي هي توابع الوجود و التميز بحسب حصصه بالاضافة الى کمالاته و هذه المرتبة کثیرة
الذكر جداً فی کلامه بحيث لا یحتاج الى اقامة شاهد علیها،

(وجه آخر فی التطبيق) و ههنا وجه آخر فی تطبیق رائه علی هذه المسئلة و هو ختم
من المکتوب الاول من المجلد الثالث و المکتوب الخامس و الاربعین من المجلد الثاني
و قد سبق النقل عنهما فی الاوراق الماضية و حاصل ما یستفاد منهما ان الاشياء كلها علماً
وعیناً قائمۃ بالواجب جل مجده و هو حقیقتها التي بها هي ذهنا و خارجاً و هو الظاهر
فی کل مرتبة التحد معها فی الظهور و الاشياء انما تحقق من ذاتة و هي ليست الا

مرايا كما لا توهى ومظاهرها سمائه وصفاته وهو المخرج في التحقيق لكلمته اما وان كانت هذه الاشياء بحسب مراتبها العدمية الوهمية غيرة وهو المعنى عند المحققين من التوحيد الوجودي، ثم بعد ذلك لا فرق الا في ارجاء العنان في بيانه قليلاً، اقتصرت الزمام عن اقتحام في مجارته، تادباني الكلام وتحزراً عن فتنة العوام،

وهذه الطائفة الثالثة المتأخرة اشتهرت بالشهودية كما ان الاولى اشتهرت بالوجدية، ورئيس هذه الطائفة ورأسها الشيخ المجدد، وقد نقلنا من كلامه في المسئلة ما فيه غنى عن نقل كلام غيره، ومع ذلك قال الشيخ العارف بالله الخواجه محمد باقر وابنه خواجه محمد خورده مصرحان بها اتم تصريح، وهي توجد في كلام الشيخ عبد الاحد السهرندي قدس سره، والشيخ محمد فرخ شاه كما لو حنا اليه من قبل وستكشف عليك وجهها آخر بحسبه وجماله في تطبيق رأيي الشيخ المجدد على هذه المسئلة في مباحث الكلمة انشاء الله تعالى، وكذلك المتكلمون افتروا فرقاً ثلثة -

اولها المتقدمون كابي حنيفة ومالك والشافعي واقرانهم واتباعهم رحمهم الله تعالى والثابت عنهم مما يتعلق بهذا المقام العبدية والقرب والاحاطة واشابات القبول والتنزل الموجب للاتحاد في الجملة، واجراء النصوص الدالة على ذلك على ظواهرها والايمان بها بلا كيف وقد صرح من مذهبهم انه قيوم الكل به قامت السموات والارضون وانه في ذاته لا يشابه شيئاً، وانه عالم بجميع مخلوقاته بقديمه علمه، وقد روى عن ابي حنيفة انه قال في اوان صغرة ومناظرته مع الرومي انه كالنور موجود بكل مكان، وقد روى عنه ايضاً انه قال الوجود بين العدميين كالطهر المتخلل بين الدمين وهذه النصوص منهم مع اجماعهم في الكلام على الاسماء والصفات وانتهاهم عن التفكير في الذات وعدم تدوّن الاصطلاحات في عصرهم ومع توجيههم الى الذات من طريق التجلي الاعظم دون الوجود النبسط كافية للتحدس الفطن

عه والحق ان اطلاق لفظة المتكلمين الصرفة على هذه الائمة ليس بسبب لاهم فقهاً مجتهدون ومحدثون اصحاب السنة - وقادة الامم

واصحاب المذاهب المتبرعة المقبولة عند الله واسراره المتواترة

في المسقط بنوع من القرب، والسيان بلا كيف، وبنوع من الاتحاد ولو مع بعض الخلقات
وليصحة الظهور والتمثيل على الذات، دالة على ثبوت تحقق سابق، وتقدير واثق للأشياء
قبل وجودها، قائمة بالواجب لا بذواتها وان الأشياء في حد ذاتها، واقعة في وحدة العدم
والقوة والهيولانية.

وثانيهما المتوسطون، وانما يعنى بهم اهل الحق من اهل السنة والجماعة دون
اهل الاراء الضالة من الخوارج والشيعة واشباههم وهم على حزبين
منهم القائلون بالحال ادعوا ان الاشياء متساوية في الذاتية، وانما اختلافها بالاحوال
التي ليست بموجودة ولا معدومة فهو لام اعترفوا بذات واحدة متكثرة بحسب
العوارض التي لا وجود لها بنفسها والشيخ قد اشار في كلامه الشريف الى هذا الرأي
ومنهم المنكرون للحال والشيخ ابو الحسن الاشعري منهم يقولون بالوجود في كل شئ
هين ذاته وهو مشترك بين الواجب والممكن، وكذلك هو موجود لما يدل عليه برهانه
على جواز الرؤية، واما تفريع الناس على مذهبه انه يعتقد كون الوجود مشتركاً
لفظياً، ان كاذب التفريعات لا ينبغي ان يلقي اليه سمع، والعجب انهم ينوا على
هذا التفريع اعتراضهم على برهانه في الرؤية وما هو الا بناء فاسد على فاسد
وهو في ذم الاشعري من الذاهب الى ان التكوين عين المكون والمتاخرين
وان اولوا قوله هذا كما اولوا كون الوجود عين الاشياء لكنه كلام محقق لا تجوز فيه
ولامساحة، وان شئت تحقيقه فاستمع لما يتلى عليك الان،

(توضيح قول الامام الاشعري) اعلم ان الاثر باعتبار المورث والتاثر على ضربين،
اما باعتبار المورث فانه ثلث الفاعل متصل به اثر منفصل عنه لان المورث اما ان يكون
مورثاً بواسطة من الآلات والعلل البعيدة ونحوها، او بلا واسطة، والثاني يجب
فيه قيام التاثير بالفاعل بلا واسطة، والاول بخلاف ذلك، ولما كان تاثير الفاعل
صفة له غير منفصلة عنه امتنع انفكاكه في الوجود عن الفاعل وكذا امتنع انفكاك

الاشعر عن التأثير في الخارج، لان ذلك يجب وقوعه عن غير تأثير فاذا وجب قيام الاش
 بالفاعل واتصاله به سواء كان ذلك الاتصال والقيام حياً وعقلياً فالاشعر على النحو الثاني
 غير منفك عن الفاعل في الخارج، وعلى النحو الاول منفك ومنفصل عنه،

واما باعتبار المتأثر ايضاً كذلك، لان المتأثر ما مستقل الوجود مستغنى الذات عن.
 الفاعل افتقاره اليه بحسب عارض عن عوارضه كالسرير بالنسبة الى التجار فان
 المتأثر هناك هو الخشب وهو امر مستغنى في ذاته عن التجار منفك الوجود عنه
 لطبيعة من شأنها محافظة الشكل الغريب فاذا فعل الفاعل فيمفعلاً واحداً
 شكلاً ثم انقطع تأثيره بقي الشكل محفوظاً، فوجود الفاعل وعدمه بعد ذلك سياتي
 بالنسبة اليه، واما مفتقر في ذاته الى الفاعل ليس له طبيعة حافظة للشكل ولا تجوهر
 دون الفاعل، والاشعر في هذا المتأثر ليس كالنقش على الماء لان طبيعة الماء موجهة
 للمحسوسية بكثافتها في الجملة فالاشعر في ظهور دون الفاعل، وان لم يكن فيه
 بقاء دون الفاعل بل هو كالنقش في الهواء الذي هو عند البصر كالحلاء، ومثل هذا
 الاشعر ليس له وجود منفك عن الفاعل منفصل عنه،

(تفصيل القول بعد التمهيد في استناد الممكن الى الواجب وصدوره منه)

اذا تمهد هذا فنقول اذا نظرنا الى استناد الممكن الى الواجب وصدوره عنه وجدنا
 ان المؤثر هناك انما هو الواجب تعالى بصفة قائمة به لا بالة منفصلة بطريق المباشرة
 دون الواسطة وان المتأثر هناك ليس امر في الخارج من طبيعة واقتضاء وظهور
 وخفاء ووجود وبقاء الا بافاضة منه تعالى، بناء على رايه من استناد كل ممكن الى الواجب
 بلا واسطة فانفكاك هذا الاشعر عن تأثير الفاعل قيام الاشعر في الخارج بنفسه من درك
 تقويم الفاعل اياه امر مستحيل، كما ان انفكاك التأثير عن الفاعل ايضاً امر مستحيل
 فهناك امر واحد يسمى اثر من حيث ذاته مع قطع النظر عن نسبتها الى الفاعل
 وقيامه به، ويسمى تأثيراً من حيث قيامه بالفاعل وانبعاسه منه، ولتمثل لك ما ذكرته
 بمثال من المحسوس، الاصبع ينقش مثلاً في الهواء فنوشاً فليس هناك في الخارج الاحرك.

مخصوصة من حيث صدورها عن الفاعل تسمى تحركات، ومن حيث ذواتها اعني خصوصية
النسب العارضية للاصبع من التعلي والتسفل والانتصاب والانحناء تسمى نفوساً كتابيةً
وهي من الجهة الاولى صفات الاصبع تحمل عليها اشتقاقاً، يقال الاصبع هي المتحركة
والتعليية والتسفلية والمنتصبية والمنحنية، فلو ان صفات الاصبع كانت لا عينها ولا
غيرها كانت تلك النقوش الكتابية ايضاً لا عينها ولا غيرها.

وهي من الجهة الثانية لا تعد من صفات الاصبع ولا يصح حملها عليها فلا يقال
الاصبع الف او باء او جيم بل بينهما علاقة الكاتبتين و المكتوبية و الصانعية و المصنوعية
ولكن مع ذلك يحصل بهذه الجهة احكام مبادقة ثبوتية انما مصدرها في الخارج
هيئات عينية منتزعة من الحركات المخصوصة مثل كونها حسنة او قبيحة او صحيحة
او مكسورة او مطولة او مدورة تامة او ناقصة من التعليق او من الريحان او من الثلث
او من النسخ وغيرها. وهذا الكلام وان كان في ظاهرة عدة التبعادات فالتأمل يستطيع
لاستخراج اجوبتها مما ذكرنا،

فان قلت هذا انما يصح اذا كان التكوين عنده صفة حقيقية حتى يصح قيام
الوجودات به وكونها جهة من جهاته واعتباراً من اعتباراته.

قلنا لا حاجة الى ذلك اذ قيام الكل بالبداء الاول او نقول الشيخ انما العيقل بوجود
التكوين بالمعنى المصدرى اى النسبة المنتزعة عن ارتباط الفاعل بالمنفعل واما بالمعنى
الحاصل بالمصدر فهو عنده صفة حقيقية لان التكوين عنده هو القدرة لا اتحاد
تفسيرهما قال شارح المواقف في تفسير القدرة صفة توثر وفق الارادة. وايضاً
قال فيقال الشيخ واصحاب القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث
الفعل ويتعلق به في هذه الحالة ولا توجد قبله اذ قبل الفعل لا يمكن للفعل، ثم قال
من جانب المعتزلة انه اى كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله او قدم
مقدورة، واجاب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق بالقدرة. ثم قال وفيه نظر

أذفيه التزام مذهب الخصم، وما ذكره في الجواب بيان للسبب الذي كان المقدور متاخراً عن القدرة انتهى.

وبالحيلة فأحكام القدرة المذكورة في مباحث الكيفيات كلها تدل على أن القدرة هي التكوين المعبر عنه عند ما تريد.

منها قولهم الاستطاعة مع الفعل، ومنها قول الشيخ أن العجز انما يتعلق بالوجود على قياس القدرة، فالزمن عاجز عن القعود، لأن القيام، ومنها أن القدرة لا يتعلق بالضدين، ومنها تأخيرهم القدرة عن الإرادة، ومنها قولهم أن المنوع عن الفعل ليس بقادر عليه، ومنها تصريحهم في مباحث الصفات باتحادها حيث نقلوا عن المحنفة أن التكوين غير القدرة، لأن القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون، فلا يكون الكون اثر للقدرة، واثر التكوين هو الكون، وأجابوا بأن الصحة هي الامكان، وأنه للممكن ذاتي، فلا يكون الكون اثر للقدرة، لأن ما بالذات لا يعمل بالغير، بل به أي بامكان الشيء في نفسه، يعمل المقدور، فيقال هذا مقدور، لأنه ممكن، وذلك غير مقدور، لأنه واجب أو ممتنع، فاذن اثر القدرة هو الكون أي كونه مقدور، ووجوده لا صحته وامكانه، فاستغنى عن اثبات صفة أخرى كذا لك أي يكون أثرها الكون انتهى.

ومن ههنا ظهر أن الاختلاف بين الاشعرية واللاتريدية انما هو في القدرة اذ اللاتريدية يفسرونها بصحة الفعل والترك التي تسميها الاشعرية اختياراً مقابلًا للإيجاب، ويجعلونها صفة حقيقية فيحتاجون في صدور الخلق الى صفة أخرى اثرها الكون والاشعرية يقولون ان القدرة بمعنى صحة إيجاد العالم وتركه حتى لا يكون شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ليس بها وجود زائد على الذات بل هي من قبيل الإجهادات أو السلوب الحقيقية الواقعية الثابتة للذات،

والفلاسفة أيضاً انما يتكرونها القدرة بهذا المعنى، ويقولون بالإيجاب أن إجماده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه.

وهما يدل على دلائل ظاهرة ان الاشعري يستندون ايجاد الممكنات كلها الى القدح
ولامعنى له على تفسير الماتريدية اذ استناد الفعل الى صحة الفعل والترك غير معقول
فتامل في هذا المبحث فانك لا تجد غيرنا،

(اختار كثير من الفقهاء والمحذنين مسلك الصوفية في وحدة الوجود)

وقد سلك من هؤلاء جمع غير مسلك الصوفية في التصريح بالتوحيد الوجودي
والاتحاد في الظهور والقيومية في الحقيقة والوجود،

منهم المحدث الفقيه عز الدين ابن عبد السلام المقدسي في رسالة المسماة بحل الوموز
ومفاتح الكنوز،

ومنهم الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي قدس سره قال في الباب الثالث
من كتاب التلاوة من الاحياء، من عرف الحق راه في كل شئ فهو منه واليه وبه
وليه هو الكل على التحقيق ومن لا يراه في كل ما يراه فكله ما عرفت ثم قال بل للتوحيد
الخالص ان لا يرى في كل شئ الا الله وفي كتاب الصبر والشكر منه وبيان طريق
كشف الغطاء عن الشكر ونقول ههنا نظران نظريين للتوحيد المحض وهذا النظر
يعرفك قطعاً ان الشاكر وان الشكور وان المحب وان المحبوب وهذا النظر من عرف
ان ليس في الوجود غيره وان كل شئ هالك الا وجهه وان ذلك صدق في كل حال
ازلاً وابداً، ثم قال وليس الوجود الا موجود واحد وهو موجد فالوجد حق والوجد
باطل من حيث هو هو فالوجد قائم وقوم والموجد هالك، ثم قال ان كحل
بصرة ببايزيد في انارة فيقل عيبه ولقد رمايزيد في بصرة يظهر له من نقصان
ما اثبت من سوى الله فان نفى في سلوكه كذا لك فلا يزال يفضى به النقضان الى المحو
فيشغى من رؤيته ما سوى الله فلا يرى الا الله فيكون قد بلغ كمال التوحيد
وحيث ادرك نقصان وجود ما سوى الله دخل في اوائل التوحيد،

ثم قال في كتاب الرجاء والخوف منه في بيان درجة الخوف واختلافه في القوة
والضعف فان اشتر الوزع فهو اهل واقصى درجاته ان يشركجات الصديقين وهو

ان يسلب الظاهر والباطن عما سوا الله فلا يبقى لغير الله فيه متسع، ثم قال في كتاب التوحيد والتوكل في بيان حقيقة التوحيد الذي هو اهل التوكل للتوحيد اربع مراتب وهو ينقسم الى لب، ولب اللب وقشر، وقشر القشر

ثم قال والرابعة ان لا يرى في الوجود الا واحد وهو مشاهدة الصديقين ثم قال فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد السماء والارض وسائر اجسام المحسوسات وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحداً، ثم قال،

في الجواب ان الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشهدة واعتباريكون واحداً بنوع اخر من المشاهدات والاعتبار وهذا كما ان الانسان كثيراً ان امنت الى وجهه وجسده واطرافه وعروقه وعظامه واجسامه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى ولما اذ يقول انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانسانية واحد، وثمر قال، وكذا لك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة، وهو باعتبار من اعتبار واحد، وباعتبارات اخرى سواها كثيراً بعضها اشد كثرة من البعض، ثم استشهد بقصديقه صلى الله عليه وسلم قول لبيد ثم نقل قول سهل يا مسكين كان ولعنك ويكون ولا تكون، فلما كنت اليوم صرت تقول انا انا، كن الآن كما لعنك، فانه اليوم كما كان، ثم قال في كتاب المحبة والشوق منه في بيان سبب قصور افهام المخلوق عن معرفة الله تعالى، اعلم ان اظهر الموجودات واجلاها هو الله تعالى، قال فان ما يقاصر عن فهمه عقولنا فله سببان احدهما خفاء في نفسه، وغموضه وذلك لا يخفى مثاله والاخر ما لا يتناهى وضوحه وهذا كما ان الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار، لا الخفاء النهار واستتارة، لكن بشدة ظهوره، فكذلك عقولنا ضعيفة وجمال الحضرة الالهية في نهاية الاشراق والاستتارة وفي غاية الاستغراق والشمول حتى لم يشذ عن ظهوره ذرة في ملكوت السموات والارض فصارت ظهوره سبب خفاءه، فسبحان من احتجب باشراق نوره واختفى عن البصائر والا بصار بظهوره، ولا يتعجب من اختفاء ذلك بسبب الظهور فان الاشياء

تستبان باضدادها وما عر وجوده حتى ان ما لا ضده ادراكه تعرقال والله تعالى هو اظهر الامور به ظهرت الاشياء كلها ولو كان له عدم او غيبة او تغير لانهدمت السموات والارض وبطل الملك والملكوت ولادرك بذلك التفرقة بين الحالين ولو كان بعض الاشياء موجودا به وبعضها موجودا بغيره لادركت التفرقة بين الشئين في الدلالة ولكن دلالة عامة في الاشياء على نسق واحد وجوه دائمة في جميع الاحوال يستحيل خلافه فلا جرم اوجب شدة ظهوره خفاء فهذا هو السبب في قصور الافهام فاما من تقوت بصيرته ولم تضعف منته فانه في حال اعتدال امرة لا يرى الا الله ولا يعرف غير الله ويعلم انه ليس في الوجود الا الله وافعاله اثر من اثار قدرته فهي تابعة لها فلا وجود لها بالحقيقة ودونه وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا اظهر حاله فلا ينظر في شئ من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيران ونبات تعرقال وكان هو الموجد الحق الذي لا يرى الا الله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهو الذي يقال انه فنى في التوحيد وفنى في نفسه والى الاشارة بقول من قال كنا بنا ففينا عنا فبقينا بلا نحن ثم قال ولذا لك قبله لقد ظهرت فما تخفى على احد الاعلى اكبر لا يعرف القمر لكن بطنت بما اظهرت محتجبا فكيف يعرف من بالعرف قد سنرا الى غير ذلك من المواضع الصغرى وغيرها الى غير ذلك من المواضع الصريحة وغيرها.

ومتهم الامام العلامة فخر الدين الرازى قال في شرح اسماء الله تعالى في الفصل السادس من المقدمات في الكلام على قوله اعوذ بك منك وفيه لطائف الاولى معنى انه لو كان ههنا غيرك لاستغيت به خوفا منك ولكن ليس في الوجود الا انت فلا استغيت منك الابك

تعرقال في تفسيره فاما لفظ هو فنصيب المقربين السابقين الذين هم

ارباب النفوس المطمئنة؛ وذلك لان لفظ هو اشارة والاشارة تفيد تعيين
 المشار اليه بشرط ان لا يحضر هناك شئ سوى ذلك الواحد، فاما ان حضر هناك
 شيان لم يكن الاشارة وحدها كافية في التعيين، والمقربون لا يحضرون في عقولهم
 وارواحهم موجود آخر سوى الاحد الحق لذاته وأعلم ان الحق هو الموجود
 والباطل هو المعدم، ثم قال فاذن كل ممكن فهو من حيث هو هو باطل وبها لك
 ولهذا قال الله تعالى كُلُّ شَيْءٍ مَّا لَكَ اِلَّا وُجْهَةٌ وبهذا المعنى يقول العارفون
 لا موجود في الحقيقة الا الله، ثم قال في تفسير الحق في تاويل قول الحلج وجوها
الاول انا بينا بالبرهان البين ان الموجود هو الحق سبحانه وتعالى، وان كل ما سواه
 فهو الباطل، فهذا رجل فني ما سوى الحق في نظره، وفنيت ايضا نفسه عن نظرة
 وليريق في نظرة وجود غير الله فقال في ذلك الوقت ان الحق كان الحق سبحانه
 اجري هذه الكلمة على لسانه حال فناءه بالكلية من نفسه واستغراقه في النوار
 جلال الله، ثم نقل عن الغزالي في سبب علته جريان اسم الحق على لسان الصوفي
 ان مقام الصوفية مقام الكاشفة، ومن كان في مقام الكاشفة رأى الله حقاً وغير
 الله باطلاً، واما المتكلمون فهم في مقام الاستدلال فغير الله دال على وجود الله
 فلا جرم كان الغالب على السنتهم اسم البارئ، ثم قال في آفة شير اسمه الولي،
 وهندي ان قرب الله من العبد اعظم مما دلت عليه ظواهر هذه الآيات،
 وبيانه ان ما هيئات الممكنات لا تصير موصوفة بالوجود الا بتوسط ايجاد الصانع
 فعلى هذا، هذه الماهيات اتصلت بايجاد الصانع أولاً ثم بدستة ذلك
 الايجاد حصل لها الوجود، فقربها من ايجاد الصانع اشد من قربها من وجوده
 بل ههنا ما هو اذق من ذلك، لانه يظهر عندنا ان الماهيات انما تكونت في كونها
 ماهيات وحقائق بتكوين الصانع وايجاد الصانع لتلك الماهيات مقدماً على
 تحقق تلك الماهيات فيكون قرب الصانع اشد من قربها من نفسها.
 ثم قال في تفسير الواحد الاحد بعد اعادة تلكتة ذكرها في هو، وأعلم ان مقام

التوحيد مقام تطبيق النطق عند لائكه اذا اخبرت عند فهناك مخبر عنه ومخبر به
ومجموعها فهو ثلاثة لا واحد فالفعل يعرفه ولكن النطق لا يصل اليه سئل
الجنيذ عن التوحيد فقال لتوحيد معنى يضمحل فيما الرسوم ويشوش فيه العلوم
ويكون الله كما لعيزل ثم قال وقال ابن عطاء من الناس من يكون توحيدة
مكاشفا بالافعال يرى الحارث بالله ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة فيضمحل
احساسه مما سواه فهو شاهد الجميع بشر^{الاشرة} فظاهرة موصوف بالترقية -
ثم قال في تفسير اسمه الاول والاخر والظاهر والباطن نقلا عن الغزالي انه
انما خفي لشدة ظهوره ونوره وهو حجاب نوره وهو الراد من قول بعض المحققين
سبحانه من اختفى عن العقول لشدة ظهوره واجتجب عنها بكمال نوره ثم قال
في تفسير اسم النور ان النور اسم للظاهر الذي يظهر به كل شيء خفي والخفاء ليس الا
العدم والظهور ليس الا الوجود والحق سبحانه موجود لا يقبل العدم فهو نور
لا يقبل الظلمة والحق سبحانه هو الذي وجده كل ما سواه فهو سبحانه نور كل ظلمة وظهور
كل خفاء فالنور المطلق هو الله بل هو نور الانوار الى غير ذلك من المواضع
ومنهم الفاضل الحق القاضي ناصر الدين البیضاوی في انوار التنزيل في تفسير قوله
تعالى "فَئْتَمَرَ وَجْهَ اللَّهِ" أي فتمر ذاته ثم قال إن الله واسع باحاطة بالاشياء
وفي قوله "وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ" ولو استقرت جهات الموجودات وتصفحت وجوهها
وجدت بأسرها فانية في حد ذاتها الا وجهه الله أي الوجه الذي يلي جهته وقال
في شرح المصباح في باب الذكر في قوله عليه السلام عن الله عز وجل ولا يزال العبد
يتقرب إلى بالرفايل الخ ان العبد لا يزال يتقرب الى الله تعالى بانواع الطاعات
واصناف الرياضات ويمرقي من مقام الى اخر اعلى منه حتى يحبه الله سبحانه وتعالى
فيجعله مستغرقا بلا لحظة جناب قدسه بحيث ملاحظ شيئا الا لاحظ ربه،
فما التفت لفت حاس ومحسوس وصانع ومصنوع وفاعل الاراي الله وهو

وهو آخر درجات الصالحين واول درجات الواصلين ليكون بهذا الاعتبار سمعه
 وبصره، ثم قال في باب اسماء الله تعالى في شرح اسمه الله وكل ممكن فانه لا وجود له
 بل انما وجوده من الجهة التي تلي الواجب تعالى واليه اشار حيث قال في الاكل شيء مالا لله باطل -
 وفي شرح اسمه الخالق الباري المصور فينتزعي من المخلوق الى الخالق، ومنثقا من ملاحظة
 المصنوع الى ملاحظة الصانع حتى يصير بحيث كلنا نظروا الى شيء وجد الله عنده،
 وفي شرح اسمه الحفيظ حفظ العارف خصوصا ان يحفظ باطنه عن ملاحظة الاغيار
 وظاهرة عن موافقة الفجار

وفي شرح اسمه الحق وحظ العبد فيه ان يرى الله حقاً، وما سواه باطلاً في ذاته
 حقاً بابتدائه واختراعه

وفي شرح اسمه النور النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره ولا شك في ان الوجود
 اذا قبل بالعدم كان الظهور للوجود والحقاء للعدم ولما كان الباري تعالى موجودا
 لذاته مبرأ عن ظلمة العدم وامكان طرفه فكان وجوده سائر الاشياء فالضمان وجوده
 صبح اطلاق النور عليه الى غير ذلك من المواضع -

ومنهم الفاضل المحقق شرف الدين الطيبي بعد نقله ما نقلناه عن الواحدي والبعثي
 عن وهب، وهذا لا يدل على لزوم الجسمية وكذلك القرب وذكر سائر ما نقلناه
 عن القاضي في شرح الشكوة في تلك المواضع، وقال في باب اسماء الله تعالى واحصاء
 الاخص له ان يستغرق قلبه بالله فلا يلتفت الى احد سواه ولا يرجو ولا يخاف فيما
 ياتي الا اياه لانه هو الحق الثابت وماعداه باطل قال الله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ
 وفي شرح اسمه البصير نقل عن سهل انه قال لتذكر نفسك انما اخطب لعل تعالى
 والناس يتوهمون اني اكلهم وفي معناه انشده

هـ وظنوا ان اخطبهم قديماً وانت بما اخطبهم مرادى -

هذا صفة الجمع الذي اشار اليه القوم وفي شرح اسمه الواحد الاحد وخطا العبد ان

يغوص في لجة التوحيد ويستغرق فيبحث لا يرسى من الاذل الى الابد غير الواحد
الاحد الى غير ذلك من المواضع.

ومتهم الفاضل المحقق سراج الدين صاحب كشف الكشاف، قال في ديباجة الحمد لله
الذي انار الاعيان بنور الوجود وجعلها مرآى صفاته واختار منها نوع الانسان
لمجده سزا الاكان فكل به مجالى ذاته، وفي قوله تعالى "فَتَعَرَّ وَجْهَ اللَّهِ" انه تهديد لذكر
نفى الولد لان من له الجهات كلها يتعالى عنها، يستحيل ان يماثل وجهه والولد
من جنس لو الد لا محالة، وفي قوله تعالى "أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ"
فن شاهده شهد كل شيء. ثم قال في قوله "وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" فهو الظاهر لوجوده
لان كل الموجودات بظهوره ظاهرة والباطن بكنهه اى غير ذلك من المواضع.
ومتهم الفاضل المحقق السيد شمس الدين السمرقندى قال في خاتمة شرح صحايقه،
افعال الناس منحصرة في ثلثة اقسام الاشتغال بالحق عن الغير، والاشتغال بالحق
مع الغير، والاشتغال بالغير عن الحق،

ثم قال والثاني عند اهل الطريقة والحقيقة شرك، والثالث كفر والاول فيه
السعادة الكلية والبهجة الحقيقية في الاخرى والاولى "فَنُ يُكْفَرُ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا"

فهلئلا اجلت العلماء المحققين من الاشعرية وما تريد في فهم في هذه المسئلة
مع هؤلاء متفقون،

وثالثها المتأخرون، مثل المحقق الشريف الجرجاني والعلامة الدواني واتباعها الشيخ
ابراهيم الكردى ومعاصريه من علماء العرب، وهؤلاء وان لم يكونوا عاكفين
على طوار الكلام، بل تسلقوا الى التحقيق من طرائق اخر بعد اخذ الصافي الحكماء والضيقة
والتكلمين، فلهم في الفهم رتبة تسمى على كل رتبة، ومنزلة تعلو على كل منزلة
ولا حاجة بنا الى نقل كلامهم في هذه المسئلة فان تصانيعهم شائعة، الثغرة
في الاقطار كالامطار

فما يختص بهذه المسئلة منها الرسالة الوجودية للسيد الجرجاني ورسالة الزوراء وشرح
 الرباعيات للحقق الدواني ورسائل وتعليقات للمولى يوسف كوسج القراباغي، والسيد
 الزاهد المحقق كلمات مشيرة اليها وبراہين منصوبة عليها قال في حاشيته شرح
 التهذيب ان الممكن له جهتين جهة الوجود الفعلية وجهة العدم واللا فعلية، وهو
 بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق بالعلم، فانه بهذه الجهة محدود ومحض
 ومن الجهة بحسبها يتعلق بالعلم هي الجهة الاولى، وهي راجعة اليه لان وجود
 الممكن هو بعينه وجود الواجب كما ذهب اليه اهل التحقيق، فعلمه تعالى بالممكنات
 ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شيء منها ويعنيك على فهم حال الاوصاف
 الانتزاعية مع موصوفاتها فان لها وجودا يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتيب
 الآثار وهو منشأ الاتصاف وبحسبه لا امتياز بينها وبين موصوفاتها.
 وقال في حاشيته شرح المواقف والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري (مراعتباري)
 محقق في نفس الامر ومعنى ما به الوجودية موجود بنفسه بل واجب لذاته، وذلك
 لان معنى كون الشيء اعتباريا متحققا في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح
 انتزاعه عنه، فهنا امر ثلثة الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني
 المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري، والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به
 الوجودية، وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية لا على
 وجه الاضمار ولا يلزم تاخره عن وجود الوصف، ولا على وجه الانتزاع، والا
 يلزم حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع اخر بل انتزاعات غير متناهية
 فافهم ذلك فانه تحقيق شريف - انتهى -

وقد يعد في اخرهم الصدر الشيرازي وابنه والشمس الحضري ومن ضاهاهم
 ولهم تصريحات لهذا المطلب وتلويحات اليه كما لا يخفى على من تتبع رسائلهم
 وتعليقاتهم -

والشيخ ابراهيم الكندي رسائل حافلة في هذا الباب طويلا الالقاب،

ثم هذه الطوائف الثلاث اطبقوا على ان للاشياء ثبوتاً على علم الواجب وتباً ما به وصل
هذا الى المرتبة العقلية وكذا لك الحكماء المشائية تجند واجنوداً اثلثة، مسألتهم
مختلفة واصولهم بتقليد واخرهما وائلهم متقاربته فالجنود الاول منهم
 الاقدمون السابقون زماناً على نزول الملة الاسلامية ولهم تصريحات
 بهذا المطلب على حسب لغتهم واصطلاحهم بحيث يستطيع الماهر لفهم كلامهم
 والعارف بمسألتهم تطبيقها عليهم من غير تكلف وسند كرفي هذا المقام وجهتين
الوجه الاول على سنن الاجمال ذكر رئيس المشائين ارسطاطاليس ان الواجب
 تعالى هو المحيط بالاشياء البسيطة والركبة ليس له احد ولا نهاية وانه هو العلة
 الاولى، وسائر العلل مبدعات، وان القوة النورية تنح من على العقل ومنه بتوسط
 العقل على النفس لكيفية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس
 بتوسط الطبيعة الى الاشياء الكائنة والفاسدة، وان هذا الفعل يكون منه بغير
 حركة وان جميع الاشياء فيه وبسبب قال في الممر الثامن في جواب سوال قلنا
 ان الذي ابدعه هو الواحد الحق المحض البسيط المحيط لجميع الاشياء البسيطة
 والركبة الخ فقد اشار في هذه الكلمات الى الذات البحت وهو الذي سماه بالواجب
 تعالى والى الوجود المنبسط وهو الذي سماه بالقوة النورية، واما الاشارة الى النفس
 والعقل والهيولى فظاهر لا يحتاج الى البيان -

والوجه الثاني على طريق التفصيل يعتقد الحكيم ان الاشياء على مراتب خمسة الواجب
 والعقل والنفس والطبيعة والهيولى، ويعتقد ان الواجب له التجلي والظهور في كل
 ما يشاء، قال في الممر الثاني ان الخير المحض الاول لا يحيط به شيء ولا يحجب شيء ولا يمنع
 مانع ان يملك حيث شاء فاذا اراد النفس اياها لم يمنع مانع من ذلك جرمائاً كان
 او روحانياً، وقال في الممر الثالث فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانه انما يفعل فعله
 وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لان ليس خارجاً منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى

فقد بان اذ اوضح ان العقل قبل النفس، وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها، وان مبدع ومتممها ليس بين ابد اعل شيء واتمامه فرقى، ولا فصل البتة انتهى.

ويعتقد ان العقل مرتبة بسيطة قائمة بالواجب حي بحيوته وانما وجوده وقومته تحت ظل الواجب وصدور العقل من الواجب ليس بروية وفكر وعمل سابق، انما هو عين لقل الواجب ولهذا سمي عقلاً، وان العقل بكل الاشياء وهو المتصور بصورة النفس وهي شان من شيوته والنفس عين الصورة.

وقال في الممر الثامن لاننا انما ابداع المبدع الاول العقل بلا روية وفكر بل بنوع آخر من الابداع وذلك انه ابداعها بانه نور ضام اذ ذلك النور لا عليها، فانه يبقى ويدوم ولا يبيد ولا يفنى.

وقال في الممر العاشر في باب النواذر ان في العقل جميع الاشياء ثم وجهه على ذلك، وقال في الممر الثاني العقل هو الاشياء كلها، كما قلنا مراراً فاذا عقل ذاته فقد عقل لاشياء كلها، فان كان هذا، فكذلك قلنا ان العقل اذ رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلها، فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقي بصورة على ذاته لا على غيره، فيكون قد احاط بجميع الاشياء التي دونه.

وقال في الممر الاثني عشر ان يظن ظان ان جوهر لاشياء التي في ذلك العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر، ولا ان بعضها اشرف صورة من صورة بعض او احسن بل الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم في انها في نفس الصانع الحكيم.

وقال في الممر الاول، فان الخير انما ينبعث من البارئ في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم انتهى. والنفس عين الصورة عن الحكيم ولكل شيء نفس والنفس الخاصة هي الصورة الشخصية والصورة باعتبار سريانها في الهيولى واستتباعها عوارضها واحكامها تصير طبائع مقومة للهيولى

ويعتقد ان الفائز في جميع هذه المراتب قوة واحدة نورية، وان الواجب تعالى هو نور الانوار والنور الذي لانهاية له، فهو الذي يصدر منه الكل بالنظر الى مراتب نزول فيضه بتوسط العقل وهكذا، واما باعتبار نفس الفعلية فالكل صادر منه بلا واسطة، وهذا كله بعينه مذهب للصوفية فانهما ايضا اثبتوا للعالم مع الحق جهتين جهة الوسائط والاسباب وجهة خاصة لا واسطة فيها كما هو المشرح في كلامهم

وتلخيص مذهب الحكماء ان ههنا امرين قوة محضه وفعلية، ولها مراتب اولها الفعلية المطلقة وهي الذات والثانية الفعلية المجردة وهي المرتبة العقلية والثالثة الفعلية المقومة للقوة مثل تقويم الحركة التوسيطية التي هي مجردة بالفعل للحركة القطعية التي ليس لها وجود، وهي النفس والرابعة الفعلية الحالة في القوة والمبدء القريب لخروجها الى الفعل وهي الطبيعة ثم الفعلية المطلقة من حيث وحدتها الذاتية تسمى ذاتا مفيضه ومن حيث سريانها في المراتب المذكورة فيضاً، وهو ايضا موافق للصوفية، من اراد شواهد هذه المطالب فعليه بكتاب اثولوجيا للمعلول الاول والفيلسوف الافضل، ورسائل زيتون الكبير تلميذه الارشد، وغير ذلك من كتبهم ورسائلهم

وسما هو تصريح صريح بهذه المسئلة ما قاله المعلم الاول في الممر التاسع من كتاب اثولوجيا، والعلت واقفت ساكنة في ذاتها، وليست في دهر ولا زمان ولا في مكان بل الدهر والزمان والمكان وساثر الاشياء انما هو قوامها وثباتها به، وكما ان المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة كلها انما تثبت وتقوم فيه وكل نقطة او خط في الدائرة او سطح فانما قوامها وثباتها لمركز تلك الاشياء العقلية والحسية، ونحن ايضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الاول، وبه يتعلق عليه اشتياقنا واليه نيل ونرجع وان تنائينا عنه وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعدت ونأت وقال في الممر العاشر والعلّة الاولى

مبدأ جميع الأشياء ومنتهاها. ومنه تبتجع وإليه مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،
وقال تلميذه زينون الكبير في رسالتنا التي ترجمها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، فهو
واحد من جميع الوجوه وقد عقل ذاته بل عقل ذاتها بشيء آخر سوى ذاتها يكون ذلك
الشيء سبباً في تعقل ذاتها بل عقل بذاته وكان من حيث أنه عقل بذاته لا بشيء آخر خارج
ومباشرة عقله، ولا يتعجب ممن يقول هو عقل وعقل ومعقول فانه لا يقتضي التكثير
إلى آخر ما قال.

والجزء الثاني منهم المتوسطون، وهم المتقدمون من الفلاسفة الإسلامية
ومن أجلهم الشيخان أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا البخاري، أما أبو نصر فقد
قال في أوائل فصوصه واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر، ولما الكل من حيث
الأكثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته بذاته
ويتحد الكل بالنسب إلى ذاته فهو الكل في واحدة، وقال أيضاً إن تلحظ عالم الخلق
فتري فيه أمارات الصنعة وذلك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض تعلم
أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات فإن اعتبرت عالم
الخلق خانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف بالنزول
أن ليس هذا إذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا، سُنِّيَ لَهُمْ آيَاتِي فِي الْأَفَاقِ
وَفِي الْأَنْفُسِ حَتَّى يَتَّبِعِينَ كَهْمُ رُتَّةِ الْحَقِّ أَوْ كَمَا يَكْفِي بِرَبِّكَ أَنْ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ كَهَيْدٌ.
وقال فيه أيضاً إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وإن عرفت
الباطل أو لا عرفت الباطل ولم تعرف الحق فانظر إلى الحق فأنك لا تحب إلا فليس.
وقال فيه أيضاً ليس علمه تعالى بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة
لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة
المعلومات الغير المتناهية وبحسب المقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل ترتيب الوجود يعرّف

الى الذات، يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة،
 وأما اذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان كل في وحدة، فاذن كان كل مثقلا في قدرته وعمله
 ومنهما تحصل حقيقة الكل متقررَةً، ثم نكسب المواد، فهو الكل من حيث صفاته
 وقد اشقلت عليها احدى ذاته،

وقال في عيون المسائل، الابداع هو حفظ ادامته وجود الشئ الذي ليس وجوده لذاته
ادامته لا تنصل بشئ من العلل غير ذات المبدع،

وأما ابو علي فقد قال في المباحثات ان الوجود في ذات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل ان
 كان اختلاف فبالاكاذب والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي شال الموجود بالنوع
 وما فيها من الوجود غير مختلف للنوع، فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ما هيته
 لا بوجوده، انتهى.

وقال في التعليقات الوجود استفاد من غير كونه متعلقا بالغير وهو المقدم له، كما ان
 الاستغناء عن الغير مقدم لواجب الوجود لذاته والقوم للشئ لا يجوز ان يفارقه
 اذ هو ذاتي له،

وقال في موضع آخر منها. الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى
 الغير مقومة له اما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما لا يبيح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج
 كما ان لا يبيح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجا، والا فم لا يفرق بين حقيقة ما انتهى -

وقال الصمد الشيرازي في الاسفار بعد نقل هذا الكلام ان العاقل اللبيب بقوة
 الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامته البرهان عليه حيث يحين حينه من
 ان جميع الموجودات اللاكنية والائيات الارتباطية التعليقية اعتبارات وشيئون
 للوجود الواجبى واشعة وظلال للنور القيموى لا استقلال لها بحسب لهوية، ولا يمكن
 ملاحظتها ذاتا منفصلة وائيات مستقلة لان التبعية والتعلق بالغير والفقر
 والحاجة عن حقائقها لا ان لها حقائق على حيا لها عرض لها التعلق بالغير والفقر حاجة

اليه بل هي في ذاتها محض الفاقة والتعلق فلاحقائق لها الا كونها قابلية للحقيقة واحدة
 فالحقيقة واحدة، وليس غيرها الا شيونها وفنونها. وحيثياتها واطوارها ولمعات انوارها.
 وظل صورها وتجليات ذاتها. كلها في الكون وهم اخیال او عكوس في المرايا وظلال انتهى
 وقال في الهيات الشفاء والذي يجب وجوده بالغير دائماً ان كان فهو غير بسيط الحقيقة،
 لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وحاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود
 فذلك لا شيء غير الواجب عرى من ملائسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو
 الفرد غير زوج تركيبي،

وقال في التعليقات في بحث علم الواجب لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدءاً للوجود
 والوجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدءاً لها فهو العاقل والمعقول
 ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته
 وتعلق آخر ليس علواً اول ومجدة هو ان يعقل الاشياء بل علوة ومجدة بان يفيض عنه
 الاشياء معقولات فيكون بالحقيقة علوة ومجدة بذاته لا بلوانه التي هي المعقولات
 وكذلك الامر في الخلق فان علوة ومجدة بان يخلق الاشياء فان الاشياء مخلوقة فعلوة
 ومجدة اذن بذاته انتهى.

وقال في التعليقات ايضاً ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة
 وقال انكسما لس المظهر كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته
 في علم مبدعه الاول.

وقال يعقوب بن اسحاق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا مفيضتنا علينا
 وكنا غير متصلين به الا من جهة فقد يسكن فينا ملاحظة على قدر ما يمكن للمفاض
 عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطت بنا الى قدر ملاحظتنا له،
 لانها اغزز واغزواشداستغراقاً،

وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها
 لان كل جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فلما الجلال الالارفع والنور

الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره، والعلماء المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذاتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كمنع شدة ظهور الشمس وقوة نورها البصارنا عن اقتناصها، لان شدة نوريته اجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نخط به علماً، كما ورد في الوحي الالهي "وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" وَعَنْتِ الْجُودَةُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ^{آت} وَقَالَ الْعَلَمُ الاول في اتولوجيا، اما العقل فان الفضائل في جميع اقسامها لا يجئنا موجه بل فيما بدأ، وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفاد من العلة الاولى فان الفضائل فيها ينبوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل ينبع منها من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي اينيتية ينجم منها الاينات فانها موجودة في كل الاينات على نحو قوة الاينيت وذلك ان العقل فضلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان العلول كلما بعد من العلة الاولى، وكانت المتوسطات اكثر من العلة الاولى اقل قبولاً،

وقال في موضع آخر، وذلك ان الاشياء كلها انجمت منه وبه ثباتها وقوامها، اليه جعلها وقال في موضع آخر ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول، امل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة، وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة، وانما فعل الصورة وحالاتها محالاً شيئاً بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعة واحدة، وذلك انه ابداع الانسان العقلي وفي جميع صفاته اللائمه له ولم يبيح بعض صفاته اولاً وبعضاً آخر كما يكون في الانسان الحسي لكنها ابداعها كلها معاً في دفعة واحدة - انتهى -

وقال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخيرية الاول بذاته ظاهر متجلي لجميع الوجودات. ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجلي ولاجل قصور بعض الذات عن قبول تجليته

محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في الحجبين والحجاب هو القصور والضعف والقص
وليس تجليه الاحقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه
الالهيون فذاته متجلى لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه
هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى فان تجوهره مثل تجليه لجوهر الصورة
في المرأة لتجلى الشخص الذى هى مثاله ويقرب من هذا المعنى ما قيل ان العقل الفعال
مثاله فاحترزان تقول مثله وذالك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل
فانما ينفع بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفع بتوسط
مثال يقع منه فيه وذالك يتبين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من
الاجرام بان تضع فيه مثالا وهو السخونة سائر القوى من الكيفيات والنفس
الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة مثلها بان تصنع فيها مثالا، وهى الصورة العقلية
المجردة، والسيف انما يصنع في الجسم مثاله، وهو شكله والمس انما يجدد السكينه
بان يصنع في جوانب حده مثال ماسنة وهو استواء الاجزاء وملاستها. انتهى
وقال الصدر الشيرازى في الاسفار اعلم ان الحكماء المتقدمين مثل ابن بادقلس
وافلاطون ومن بعدهما حكوا بان جوهر هذا العالم الادنى ظلال لجواهر العالم
الاعلى انتهى. وقد عرفت معنى الظلية واستلزامها للاتحاد بوجه

وقد قال سقراط وافلاطون ان الموجودات صوراً مجردة في عالم الالهى لئلا يسميها
المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية، وان الذى يدثر ويفسد انما
هى الموجودات التى هى كائنة

وقال المعلم الثانى في كتاب الجمع بين راي الحكيمين افلاطون وارسطو، انه اشارة
الى ان الموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تبدل ولا تتغير،
وفي كتاب اثولوجيا المعلم الاول تصريحات واضحة بان الاشياء الكونية لها صور
عقلية في عالم العقل وانها اتم واكمل في عالم الحس خصوصاً في المرء الثانى

والعاشرون، ومن اراد ذالك فعليه بهما -

وقد صرح الشيخ في مواضع من التعليقات ان في البسيط عنه شيء واحد -

وقال افضل الدين محمد بن الحسن بن الحسين القاشاني بعد كلام طويل في الفصل الرابع من الفتح الثالث من مدارج الكمال فيعلم اخرا اننا ان قربهم من الله بحسب عرفانهم له وبصرهم اليه احاطة عليه ولظرة بعلمهم ونظرهم حتى يصيروهم سمعهم الذي به يسمعون وبصرهم الذي به يبصرون والذات الذي به يحيون ومن بلغ هذا المبلغ فينبذ يبطل جزئية وشخصية وادراكه وعرفانه الجزئي بل يعرف الكل بالكل والذات بالذات والجو هو بالجوهر وذلك الفوز العظيم والفضل الجسيم -

والجند الثالث منهم المتأخرون واكثرهم خلط بين مشربي الصوفية المحققين والحكماء المتألهين وسموا حكمتهم بالحكمة الرواقية وهم المصححون بهذا المسئلة تصريحا بليغا ومع تصريحهم مقلدون لارسطاطليس، فيما نقلنا عنه

منهم السيد الباقر الحسيني وتصانيفه مملوءة منها الحاجة بنا الى نقلنا، اللهم الابطريق الانموذج، قال في الافق المبين في رد ان الواجب فرد من افراد الوجود الانتزاعي وكيف يتصور ان يكون ذات الذات واصلا لحقائق وينبوع الانبيات امرا اعتباريا انتهى - وقال ايضا فيه وكل ماله من الكمال فن حيثية جاعله ومن وجود علته بل انما هو ظل كمال الجاعل انتهى - وقال ايضا فيه وحقيقة كل شيء خصوصيته تقرر وجوده الذي ثبت له والممكن بالذات لا تقرر ولا وجود له بنفسه والقيوم الواجب بالذات بل هو الحق المحض وكل شيء غيره بانه باطل في حده انما يطرء على ذاته بحسب نسبة ذاته الى الحق المحض واليه حقيقته من - - - الاستناد هي كل الحقيقة المحضة المطلقة فهذه من خواص طبائع وجوب

التقرر والوجود بالذات واستعقد القول فيها انما له حين طبيعي في الشطر الربوبي فبقب
ههنا فان عالم المكتوب ان فدان انه واحا ن جسه والى مرحبه الى الترتيبين انتهى^(١٢)
ومنهم شمس الدين الحفري قد بين هذه المسئلة في رسالة اثبات الواجب احسن بيان
وبسطها التمسك قال في موضع منها في جواب سوال قلنا يكفي في اثبات تلك المساواة
ما مر سابقا من الاشارة من ان منشأ انتزاع الوجود الانتزاع الاثباتي لا يتحقق في الممكنات
الصرف بل منشأ انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته
فانتزاع مفهوم الوجود الاثباتي في جميع الشئون والهويات انما هو من الوجود الحقيقي
الذي هو ظاهر في تلك الشئون التي هي مظاهر مجموع الموجودات من حيث الجمع مشغف
واحد هو لسان كبير وله ظاهر وهو عالم المحسوسات والملك والشهادة وله باطن
هو عالم البرزخ وله الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة وله الباطن
باطن هو عالم العقل وله الباطن باطن وهو الوجود الحقيقي القائل بهذا الظاهر
للمعدومات الى آخر ما قال وقال في موضع آخر منها فيما يتخلص من ذلك ان العلول
عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلت التامة فيكون الاتحاد عندهم عبارة
عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا ظاهر فالحق هو الوجود الحقيقي والخلق هو ظاهرة
والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات في الاعميان بل انما يكون التغاير بينهما
بالاعتبار والتعلق،

وأخبر التنزيل عن هذا بقوله تعالى "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ
يَكُنِّي شَيْءٌ عَلِيمٌ" فان في هذه الآية الكريمة اشارة الى جميع مراتب علو علم الله
تعالى لاسيما مرتبة الاولى الاجمالية والخامسة التفصيلية على اتعاليان ووضح
البرهان فالالاتحاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذاتيات انتزاعية
وحجب وان شئت قلت عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعينا بالتصينات
الممكنة الاعتبارية وان شئت قلت هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي بالممكنات

١٢ كذا في الاصل ولم افز باق المبين ولم تحصل معنى العبارات فلينظر الى الاقن البين "والله اعلم سرائرنا" والى واستقص

وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذاتية انتزاع الماهيات
الممكنة، فان هذه العبارات وامثالها معناها واحد. انتهى.

ومنهم الصدر الشيرازي وتصانيفه مشحونة بهذه المسئلة تصريحا وتلويحا بل
هي لاتها، وعزتها، ومثالها ظهرت فحاشي تحقيقات الجديدة، وحسانتها، وقد
نقلنا من كلامه في الاوراق الماضية ما فيه كفاية،

وقال في اوائل الاسفار، وما يجب ان تعلم ان اثبات المراتب الوجودات المتكثرة
ومواضعها في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها، لانها في ما نحن بصدده
من ذي قبل انشاء الله تعالى من اثبات وحدة الوجود والوجود ذاتا حقيقة كما
هو مذهب الاولياء العرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان
القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات
الحق الاول وظهورات نوره، وشيونات ذاته لانها امور مستقلة وذوات
منفصلة، وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يدع عليك برهانه وانتظرة
مفتشا انتهى.

ومنهم الحكيم الانطاكي المصري صرح في اوائل النزعة بان الواجب هو
الوجود المطلق وان لكل شيوعه واعتباراته، واما الحكماء الاشرافيون فلم
يشتهر منهم الا مذهب واحد، وذلك لان علوم الاولين منهم اندرست ولم
يجد من الاواخر من يحى رسومهم ويدون علومهم الا الشيخ السهروردي
صاحب حكمة الاشراف،

والتأخرون من المشائية الذين سلف ذكرهم استرقوا منه شيئا كثيرا فبيان
هذا المطلب عن طريقته انه يعتقد انحصار الموجودات في نور وظلمة وتقسيم
كلا منهما الى ما بنفسه والى ما بغيره، ويعتقد ان الظلمة بغيره هي المقولات
ويسميها الهيئات الظلمانية، وان الظلمة القائمة بنفسها وهو الجوهر النقيض
يعنى بذلك الجسر وان الجوهر حقيقة واحدة في الاعيان وتعددتها وتكثرها انما هو

بحسب الهيئات وهو باعتبار اصله يسمى صورة جرمية وباعتبار قبوله الهيئات المختلفة والنور العارض يسمى الهيولى، وإى هذا المذهب اشار الشيخ بقوله وكذا من قال بان العالم متعين فى الهيولى الخ ويعتقد ان النور العارض هو الحال فى الاجرام تفيدة انوار مجردة قائمة بنفسها. هى النفوس ويثبت لكل نوع مدبراً يسمى رب ذلك النوع، ويعتقد ان قيام النفوس بالعقل وقيومة العقل لها كقيومة النور للابصار وقيام العقل بالحق تعالى من غير انفصال بينهما، وان لى الاول هو نور الانوار وله النفوذ والسيان فى كل شئ بلطفه وان لكل شئ نفساً، فقد ثبت بصريح كلامه الذات والعقل والنفس والهيولى، وشواهد ذلك مذكورة فى المقالة الثانية من حكمة الاشراق وغيرها من كتبه -

هذا ما يتسّر لنا من بيان ايماء هذه المذاهب الاربعه اجمالاً الى حقيقة التوحيد الوجودى، واما تنقيحها واستيفاءها، والكشف عن كنهها على وجه يستقيم على الصراط المستقيم من غير عوج ولا امة حسب ما يسر الله لنا سبحانه بفضل وكمال كرمه فهو يقتضى كلاماً مسروداً بالقصد والاهتمام دون التضمن والتطفل، وراعه هذه المذاهب الاربعه لم يوجد مذهب بدون تنقيح - الا للهند، فان لهم فى كتبهم مذاهب مذبذبة، واصولاً ناصلة وفروعاً مفرعة غير مخفية على العارف بها، وهم على طوائف كثيرة فى مسائلها، ومن ثقاتهم طائفة يسمون الجركية والمتأخرون والمتقدمون من علماءهم افقوا على عظم محالهم فيهم وقد وهم فى اكثر امورهم - وهم باجمعهم قائلون بالتوحيد الوجودى على صريح ما اشتهر من الصوفية من اضمحلال الكل فى ذات واحدة وسريانها فى كل شئ وتمثيلها بكل صورة، واما المراقب والتنزلات فعسى ان يتفطن الزكى المتبع بكلامهم - ولما طال علينا نقله وتفصيله طويناه على غيرته -

مسلك آخر فى تطبيق المذاهب على هذه المسئلة

اعلم ان طبيعة الوجود باعتبار وحدة حقيقته الى الوجود المشترك بين الهوية التي هي الخالق وبين الهويات التي هي المخلوقات أما ان يعرف بكونها فوق الذات الالهية وعين الذات الالهية وأما توهم ان الوجود غير الواجب ومع ذلك فهو في مرتبة الواجب فلا يكون فوقاً ولا عيناً ولا تحتاً فهو مشترك محض في وجوب الوجود اعادنا الله منه والمراد بالوجود ههنا ما مفاده كون الشيء ذا هوية في الاعميان وليس احد من الناس من ينكر وجود هذا الامر المشترك سواء نازع في تسميته وجوداً ولم ينزع، وكذا الحال في اشتراكه

قال بهمنيار في التحصيل، وبلملة فالوجود حقيقة ان يكون في الاعميان، وكيف لا يكون في الاعميان ما هذا حقيقة

وقال الشيخ في التعليقات، اذا سئل هل الوجود موجود، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقة لا انه موجود فان الوجود هو الموجودية.

وقال شيخ الاشراق في التلويحات ان النفس وما فوقها من الفارقات انيات محضة ووجودات صرفة،

وقال الصدر في الاسفار والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشتركة فيه بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها يعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا، فلما لم يحتاج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك، فالحال الاول مذهب الفرق الثلاثة من

العقل الا الحكماء اشراقهم ومشائهم يعتقدون عين الواجب في الحقيقة

الخارج معاً والشكليون في الخارج فقط دون الحقيقة، وفرقوا بينه وبين

الممكن بان هذه الحقيقة من الاعراض اللازمة في الواجب ومن الاعراض الفارقة

في الممكن مع كونه عرضاً عاماً بالنسبة الى كليهما. وهذا الذي ذكرناه لا تباين

الفرق بين الذنبيين لا لبيان الخلاف بينهما، لان ذلك في التحقيق متطابق غير

غير متخالف والاحتمال الثاني هو المفهوم من كلام طائفة من متأخري الوجودية، وانما وقوعا فيه بسبب اختفاء النسبة التي بين الذات والوجود المنبسط عن بصائرهم فانما كما سبق لدقتها وغموضها لا تكاد تبدو الا للمعن حديد البصر وشيوع المسامحة في كلام قدمايهم وقلته اهتمامهم بالالتزام القوي بالجامعة المانعة في رموزهم واشارة والاحتمال الثالث هو المحقق من مذهب لشيخين الاكبر والمجدد اما الطائفة الاولى فهو عندهم جزئي متعين الا انه امام الجزئيات احاطة عند الطائفة الثانية بالنظر الى ذاته متعين ينفر دبا لنظر الى شيوته ومظاهره ليس بكلي ولا جزئي وان اشتهب عليك الفرق بين المذهبين فتامل في قولنا حقيقة الواجب تعين حقيقة التعيين واجب ووجود خاص فهذا مذهب الحكماء القائلين بعينية التعيين والوجود وقولنا الواجب نفس الوجود والتعيين فهذا مذهب الصوفية وبالجملة فالفهم من ظاهر كلام الحكماء انه فرد من افراد الوجود والظاهر من كلام الصوفية انه طبيعة الوجود فاحفظ في هذا المقام فانه مزال الاقدام وقد وضعوا لبيان هذا الفرق مثالا يذكر وفيه مراتب المضي في الاضاعة وهو مثال مشهور ولا بأس به وهذه الاقوال باجمعتها يقتضي التوحيد الوجودي،

واما المذهب المتوسط فانتضاء اظهر من ان يبين واخر من ان يعين ،
واما المذهب الثالث فتوصيف الواجب عليه بالوجود يكون على احد وجوه -
الاول ان يكون الوجود مع شدة تقررته وتحققه في مرتبة بالنسبة الى الواجب كالزوجية بالنسبة الى الاثنين دون الاربعية وما بعدها ولا ينبغي ان يستبعد هذا فانه لا غير وان يكون شئ مع تقررته في مرتبة اعتباريا بالنسبة الى مرتبة سابقة عليه ليس ان للاعداد بالنسبة الى معروضاتها وجودا انتزاعيا اعتباريا ثم لها بعينها بالنسبة الى عوارضها واحكامها ونسبها وجودا اقوى الوجودات كما يكون للذات بالنسبة الى اعتباراتها الواجب حينئذ موجود بنفسه لا بالوجود ثم اذا اقيس الى الوجود بان ان له شأنا مندرجا في الواجب هو قيمته وله اختصاص

ناعق بالواجب باعتبار اتحاد بذالك الشأن وكذا الحال الزوجية بالنسبة ^{شئ} الى الآخر
والثاني ان يكون للواجب تعالى تجلي في حضرة حقيقة الوجود، يتصف به هذا التجلي
في الحقيقة ينسب الى الواجب باعتبار هذا التجلي احكام صادقة كما ينسب اليه احكام
الجسمية باعتبار تجليه في الاجسام -

والثالث ان يكون الوجود مرتبة من مراتب تنزلات الذات باعتبار الخصوصية
التقريرية يسمى وجودا كما يسمى باعتبار الخصوصية الانكشافية علما مثلاً ويكون
نسبة الذات اليه على نحو نسبة الوجود الى الاشياء فكما ان في الاشياء الموجودة كلها
اشارة الى ذات مبهمه مسقطها الوجود، كذلك في الوجود اشارة الى ذات مبهمه
مسقطها الذات ولا يلزم منه الابهام بالنظر الى خصوصية هذه المرتبة
اذ هي نفس التدقق والاستقلال فان كان له ابهام فهو بالنظر الى مظاهره ومي
دون نفسه ثمران هذا الذات انما هو ذات من حيث مرتبة واستقلاله
وقيامه بنفسه وهذا الاستقلال غير الاستقلال الذي في الوجود اذ الاستقلال الذي
في الوجود معناه كونه حقيقة تامة لا يحتاج في رفع شوب العدم عنها الى غيرها ومعنى
استقلال الذات هو عدم احتياجها في رفع البطلان المحض الى ذاتها فاستقلال الذات
باعتبار كونه منتعياً الحقائق كاستقلال الكلمة السارية في الاقسام الثلاثة التي
بعضها غير مستقلة وهو الحرف وعلى هذا يكون نسبة الوجود الى الذات كنسبة لوازم
الماهية الى ملزوماتها وهما وجوه اخرى تركناها مخافة للتطويل وروماً لا يجاز
ثم هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرناها متقاربة متلازمة كما لا يخفى وبالجملة فبيان
التوحيد على هذا المذهب اذا لوحظ الذات لحاظ مطلق الشئ ظاهراً سرى عنه
انتم من سرى ان الوجود واما اذا لوحظ لحاظ الشئ المطلق على سلف شرحه من
كلام سيدى شرف الدين في بيان التعبير الرابع -

واما المذهب الاول فالتوحيد على التعبير الثالث المذكور سابقاً المأخوذ من كلام

المقصود صادق عليها أيضاً لا يستطيع تأكيد أو نفي قول أيضاً من المسلمات الدقّة
 والمشهورات الشائعة ان الشيء ما لم يجب اى لم يتأكد وجوده بحيث يرتفع جميع
 انحاء العدم عنه لم يوجد، والوجود الغير الواجب على هذا ليس له في نفسه تأكيد
 لا قديماً لا مستلزماً تعدد القدماء بالذات وهو محال بالاتفاق ولا حديثاً لا مستلزماً
 الا انقلاب من الامكان الى الوجوب فاذن تأكده انما هو بالنظر الى الواجب
 فوجوده بالنظر اليه واذا لم يكن وجود الشيء غيره في الاعميان لم يكن تأكده
 السابق عليها أيضاً غيراً في الاعميان فلم يكن علته تأكده منفصلاً عنه غيراً له
 واقل الاقل في ذلك تعبير الشمس والضوء وهو كاف عند التحقيق اذ الصورية
 ايضاً بمنعون تمثيز الخلق في الخارج عن الحقائق كما نقلنا عن كلام القولون
 والشيخ الأكبر ومن اجل ذلك اجمعوا على انحصار الفاعلية الحقيقية في الواجب
 تعالى، وان جوزوها على سبيل الاستعقاب والاعداد في الاشياء الاخر ايضاً، كما
 هو المنقول عن جمهور الحكماء واهل السنة والجماعة من المتكلمين،
 مسلك آخر الطف واسهل، وجميع المذاهب اشمل، اتفق الكل على ان
 للواجب تعالى فعلاً عاماً في سائر الممكنات هو اليجاد الذي مطاوعه الوجود، وعلى
 ان لهذا الفعل اثر أعيناً سواء كان نفس الماهية بحيث يصبح منها انتزاع الوجود
 او الوجود بحيث يصبح انتزاع الماهية عنه على القول بالجعل البسيط، او مفال لهيئة
 التركيبية على القول بلجعل المؤلف وعلى ان هذا الاثر ليس من قبيل ما ليس لعلته المفعلة
 متصفة به كالنسخين بالنسبة الى الحركة بل من قبيل افادة ما هو من صفات العلة
 كالنسخين من النار وقد مر نقله من كلام الشيخ الرئيس ان التعليم والتعلم واحد
 فهناك امر واحد ينسب الى المتأثر بالافعال والى المؤثر كمالا قال الشيخ الرئيس ان
 التعليم والتعلم واحد، فهناك امر واحد ينسب الى المتأثر بالافعال والى المؤثر
 بالفعل وقول من قال التكوين غير الممكن لا يزا حله اذ على الجعل المؤلف هذا الاثر

مفاد الهيئة التركيبية لا على انه عين الماهية بل غيرها، وعلى ان لهذا التأثير ايجاد بالواحد تعالى، اى الامر الذى هو منشأ انتزاع الابداء سواء سمى قدرة او تكويناً عين ذاته فتثبت جهة جامعة بين الواجب والممكن واتحادهما بمنزلة من الاتحاد على رأى الجميع والحمد لله،

وبالحمة فللتنبية على هذا المطلب وجرة ومسالك كثيرة جداً تركناها مخافة التطويل، والحق ان بعد فهم الطرفين والنسبة بينهما كما ينبغي وتصور معنى الاتحاد على ما هو مراد الصوفية يصير هذا المطلب من قبيل قضايا قياساتها معها،

(الرود على صاحب الرسالة بطريق الجرح) وآذ قد اكملنا بعون الله تعالى وحسن ترفيقه طريقه الحكمة والموعظة الحسنة اردنا ان نسوق الكلام على طريق الجدل بالمقدمات التى هي احسن من مقدمات الخصم،

فنقول قوله ومن ههنا ظهر اما ان يكون اشارة الى ما ادعاه سابقاً من مخالفة الشيخ المجدد في هذه المسئلة او الى طلب الدليل العقلى على التوحيد الوجودى او الى طلبه الدليل النقلى عليه وعلى كل تقدير فبناء قوله ادعاء محض على ذلك فاسد ما على الاول فلما بينا ان الشيخ المجدد قائل بالتوحيد الوجودى ناص عليه انما الاختلاف فى العبارة وما على الثانى والثالث فلان هذه الدعوى انما يكون ادعاء محض اذا لم تثبت لها دليل العقلى والنقلى وقد اثبتناهما بهما فلو اغمض سفيه عينه او سد بالقطن اذنه، وجعل يطلب الدليل العقلى والنقلى ولو عرضنا عليه لم يكن علينا تبعه

على نحت المعانى من مواضعها وما على اذا لم يفهم البقر

وكذا قوله ادعاء محض اما ان يتعلق بقوله ان هذا القدر من وحدة الوجود ثابت عقلاً او بقوله ثابت كسفاً او بقوله وقد حار حرج جميع الطوائف اهل العقل لكل فاسد، اما الاول فلان الشيخ اشار بهذا القدر الى ما ذكره من التوحيد الوجودى وهو اضمحلال الحقائق فى ذات واحدة وكون العالم اعرافاً مجتمعة فى عين واحدة دون العينية المحضه والاتحاد البحت وادى دليل عقلى يدل على فساد ما ذكره وينتج الغيرية بل لنا

دلائل عقلية قطعية تثبت نزعاً من العينية والاتحاد

اولئك اقوال فحشئ بمثلها اذا جمعتنا يا سفيه الجاهل مع-

واما الثاني فلان التوحيد الوجودي ثابت بكشف جباهير الصوفية، ولئن فرضنا عدم موافقة الشيخ المجدد لكشفهم لم يضرنا قطعاً في دعوانا، وهو ثبوتها كشفاً مع ان المثبت مقدم على النافي واتباع السواد الاعظم ختم على السليمين وان كشف الجبهير مويديا لعقل والنقل، واما الثالث فلان قول الشيخ وقد حارم حوله يدل دلالة ظاهرة على جميع الفرق ليسوا بمصرحين به بل يلزم عليهم ثبوتهم من قواعدهم ومذاهبهم كما قال فيما بعد من حيث يدرون او لا يدرون، فدعوى الادعاء المحض اننا يصح اذا بين عدم استلزام الشيخ المجدد له، واما بيان انه يدعي الخلاف في ذلك فتغير مفيد، لان اللزوم غير الاتزام.

وايضاً قوله من اهل العقل يشعربان المراد بهم المتكلمون، والحكماء اذ هم المسمون باهل العقل لا الصوفية المسمون باهل الكشف، لا يراد بمخالفة الشيخ المجدد الذي هو من اهل الكشف غير وارد،

وايضاً المراد بجميع الطوائف، ليس كل فرد فرد منهم بل جماعة من كل طائفة كلية كاساطين الحكماء وشيوخ المتكلمين وائمة الصوفية، فمخالفة الشيخ المجدد وان كان اماماً من ائمتهم غير مضرة، لان الائمة الكثيرة قد صغر رايه،

وبعد هذا كله فنقول المخاطب بهذا الكلام من يدعي خلاف التوحيد الوجودي صريحاً من هؤلاء، يفرق بين خلاف مستثنى من الحكم استثناء اعتباراً فكان معنى كلامها المنكر للتوحيد الوجودي لا تنكرو، فانه مويديا بالكشف من اهل العيان والدليل من اهل العيان والدليل من اهل البرهان وهذا لا يقتضي دخول المخاطب في هذا الحكم فقد ظهر مما ذكرنا ان قوله ادعاء محض هو الادعاء المحض الذي نشأ من قصور الفهم وقلة الاطلاع على تفصيلات المذاهب ولنعمه يقولون هذا عند غير جائز فمن انتم حتى يكون لكم عند-

و انما اقتصرنا في هذا المقام على هذا القدر لان لكل كلام مقامًا وليس مقامنا هذا موضوعًا
 لتحقيق مذاهب الناس ولا لكشف كنه التوحيد الوجود الذي بيان المراتب والتزلات
 تفصيلًا وتطبيق المذاهب عليها وتحقيقها بالنسبة الى اهلها، ثم بلسان التحقيق وان
 كان الله تعالى قد منحنا في ذلك مجدة ما لا يعلم الا هو

والمختص في هذا المقام يشير اليه في كلمة واحدة، هي ان مسقط اشارة الحكماء والتكلمين
 في مباحث الذات والصفات مرتبة التجلي الاعظم، ومقصود الصوفية بيان الوجود
 المنبسط واحكام المخصوصة وما يلحق الذات باعتبار هذا الشان ومنتهى انكار الشيخ
 المجدد مرتبة غيب الهويته فحسب، وهو غير ملتفت الى المرتبتين المذكورتين سابقًا
 ولا يبالي باحكامهما، ومن اجل هذا انشأ الاختلاف التعبيري، ونحن قد القينا اليك
 في وجه الاتحاد وتعبيرات العينية ما ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك وضع
 كل تعبير في مرتبته، والله الهادي الى سبيل الرشاد والمهم بطريق السداد.

هـ دادیم ترا از گنج مقصود نشان گره عقل شود یار تو شاید برسی -

قوله پس از بودن توحید حالی امرے خلاف واقع قباحته نیست،
 اقول از بودن توحید حالی امرے خلاف واقع قباحته بیانا نمی شود که بعضی آنها را شایسته بعضی آنها را خواستنی
 قوله مگر آنکه جماعتی از اولیاء الد

اقول این استناچه شبیه است باستثنائے که در کلام بعض مغفلین واقع شده مابعد فی القود
 الاعمیهم، وایضا از بودن توحید شهودی نیز امرے خلاف واقع لازم نمی آید مگر آنکه آنچ
 صاحب رساله مذکور کرده است، و عجب آنست که این قسم قباحت را صاحب سهل فی انکار
 حال آنکه تخطیه این قسم جماعه معظمه طبقه بعد طبقه و دوره بعد دوره، در حیوة و بعد مات از
 قبیل تخطیه اهل تو اتر در امر مشهور محسوس است که از هیچ عاقلے نمی آید، و بعد از ان نظر
 باید کرد در احوال آن جماعه که چه قدر آراء صائبه در اعتقادات دین نصیب ایشان بود،
 و در وراثت نبوت چه قدم را سنج داشتند، و علوم ایشان چه قدر وسعت داشت،
 و نزول عنایات الهی در باره ایشان جوق جوق، و وضع قبول در حق ایشان و وفور واقعا

والبرصدق ایشان از اول دلائل هست بر آنکه کذب این چنین جماعه درین مسئله از محالات عادیست
 و اگر انصاف پرستی جمهور اهل البدیع چند نفس معدود بصدق این حال و حقیقت این مسئله گواهی داده
 اند و ظواهر نصوص از آیات و احادیث بآن مشعر است کما سبق نقل منها و مع ذلک ما ما موریکم باتباع
 سواد اعظم و رفاقت جماعت پس کسی که بحدیث استبعاد و پیغمبر خود ترک اتباع سواد اعظم نماید و نصوص را
 از ظاهر خود مصروف سازد البته از اهل سنت و جماعت نخواهد بود اللهم احینا علی السفة والجماعة
 و امتنا علی السفة والجماعة، اخرج مسلم عن ابی هريرة انه قال جاءنا من اصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوه انا نجد في انفسنا ما يتعاطى احدنا ان
 يتكلم به قال او قد وجدتموه قالوا نعم قال ذاك الصريح الايمان، اکثر علماء این
 امر متعاطم را بر توحید حالی حمل نموده اند و طائفه بر خاطر قبیح و علم بمذمومیت آن و سیاق و سباق حدیث
 و اظهار سلس و جبران و لفظ ما يتعاطم اخذنا دون بالستقبح احد و حکم بر نفس و جبران، بآنکه صریح
 ایمان است از توحید اخیراً بآمی کند فافهم -

قوله در بعضی مکشوفات خود

اقول تامل باید کرد که این مکشوف خاص از کدام قسم است از اقسام مسائل دینی و جهل و خطا در
 احوال کدام ذات است، سئلنا که جهل باین مسئله علی التفصیل نقصان در ایمان و اسلام ضروری
 لازم نمی کند، لیکن اصرار نزد دعادی کاذب و احکام باطله در مباحث ذات و صفات که موقوف علی
 جمیع اصول و فروع اند آن را که عرفان ذات درین نشأه ممکن نیست الوجود و وحدة و خلق
 و دیگر صفات و قرب و معیت و تنزیه و تشبیه و عرفان ذات اصل جمیع معارف است چگونه بیان
 اسلام را مثلم سازد و لا اقل حال این جماعه مثل حال جبرییه و قدریه باشند لغو ذالسد من جمیع اکر اند
 چون خدا خواهد که پیده کس درد میلش اندر طعنه پاکان نهد

قوله تا آخر عمر بر خطا باشند

اقول بلکه در قرب تر زیرا که از جماعه کثیره از اولیاء الهد در واقعات و منامات این علم مستفاد
 شده اند و نیز کسیکه عمر خود را در پرورش عقیده صرف کرده باشند تا آنکه این عقیده در صلب
 نفس ایشان متمکن گشته باشد بحکم کَمَا تَعِيشُونَ وَ كَمَا تَمُوتُونَ تَبْعَثُونَ در هیچ حال

این عقیده صورت زوال پذیرد

هر چه در دنیا خیالت آن بود تا ابد راه و صالت آن بود

و بر ظاهر است که اصرار اهل نجات بلکه اهل درجات در جیوة و بعد از ممات هرگز کسی جائز نمی دارد
 قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ"
 وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا
 لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرَ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ"
 اینجا انصاف باید کرد که چون حال اعمال این باشد حال عقائد چنانچه بود

قوله لیکن معذور بودند

اقول از مقررات علماء اصول است که الاختلاف فی الفروع رحمة و فی الاصول ضلالة پس
 معذور بودن در فروع است نه در اصول قال حجة الاسلام للمنظریات ینقسم الی قطعیة
 وظنیة والقطعیة اتسام کلامیة و اصولیة وفقهیة اما الکلامیة فنفی بها مید
 بالعقل من غیر ورود الشرع کحدوث العالم و اثبات المحدث و صفاته و بعثة الرسول
 ونحو ذلك والحق فیها واحد والمخفی آشع

فان اخطأ فیما یرجع الی الایمان بالله ورسوله فكافروا لا فاشع مخفی مبتنع کما فی مسئله
 الرئیة وخلق القرآن و ارادة البکائن و امثالها ولا یلزم الکفر
 و اما الاصولیة ثل حجیة الاجماع والقیاس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلتها قطعیة
 فالمخالف فیها آشع مخفی

و اما الفقهیة فالقطعیات منها مثل وجوب الصلوة الخمسة والزکوة والحج والصوم
 وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب والجمل ما علم قطعا من دین الله فالمتی
 واحد والمخالف آشع فان انکر ما علم ضرورة من مقصود الشارع کتحريم الخمر
 والسرقة وجوب الصلوة والصوم فكافروا وان علم بطریق النظر بحجیة الاجماع
 والقیاس وخبر الواحد والفقهیات المعلومه بالاجماع فاشع مخفی لا کافر
 و نیز در مباحث ذات و صفات و جمیع عقائد این تقلید و ظن و شک و وهم را اعتبار نمیست

قال الله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، در اینجا مفید نیست مگر یقین، و الیقین
 هو الاعتقاد الجازم الثابت للواقع، پس با وجود جهل مرکب درین قسم مباحث معذور بود
 رایچه مجال، قال الله تعالى وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَدُّ لَكُمْ فَاصْبَحْتُمْ
 مِنَ الْخَاسِرِينَ كَأَن يُصْبِرُ أَوْ أَلَّا تَارَ مَتَوًى لَهُمْ وَإِنْ يَسْتَعْتَبُوا أَفْهَامُهُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ
 قوله چیرا که این بزرگان را در آن مشهد آنچه نمودند بآن متکلم شده اند

اقول صدق المثل السائر ۱ چون خدا خواهد که پرده کس درو میلش اندر طعمه پاکان نهد
 همین است شمره بد طعن در بزرگان دین و کبرائے اهل یقین که آدمی افتد بشامت این عمل از حد
 ایمان بیرون می آید و فی حال صاحب الرساله عبره لا دلی الالباب او تخطیه بزرگان و طعن در
 سرایه کمالات ایشان آغاز کرده تا آنکه غیرت الهی جوش زده و کلمه را بر زبان او راند که بسبب
 آن از دائرہ ایمان و اسلام بدر رفت و از طعن در اولیاء بطعن در رب ایشان انتقال کرد
 لغو ذباله من غضب الله و غضب اولیائه، درین کلام منصفان را تا طے ضرور است که چه قسم
 خبیث نسبت بجناب حضرت رب الارباب تعالی عما یقول الظالمون علواً کثیراً ازان می نژاد،
 و این چه تدلیس عظیم است که در شان آنحضرت مقدس اثبات می نماید چه پر ظا هست که چون از
 جانب مکاشفین کذب و افتراء و دجیم و خیالے نباشد و بهر چه ایشان را نمودند بآن متکلم
 باشد و مع ذالک این مسئله مطابق واقع نباشد این تحجیل و تضلیل کجای می کشد و در کدام ساخت
 منزله راه می یابد و بعد از وجه قد سعی در طلب حق این جهل مرکب را القا نموده باشد و در کدام
 مسئله از مباحث ذات و صفات و جمہو اهل عبادات و ریاضات را اضلال کرده باشد و بآنک
 هذا بہتان عظیم و چون این قسم او با هم باطله و رجہو را اولیاء الله قائم شد در شرف و رفیلہ کہ مسمی
 بشہودیه اند اقوی و ارجح خواهد بود لغو ذباله من جميع ما کره الله اے کاش صاحب رساله اینجا
 عنان زبان میگرفت و این تعلیل بر سر تضلیل را در خاطر نمی گذاشت چه جائے آنکه بآن لب
 کشاید صدق رسول الله صلی الله علیہ وسلم حیث قال ان العبد شکم بکلمة من سخط الله لا یلقی
 لها بالاً یهوی بہا سبعین خریفاً فی جہنم

قوله کذب وافتراء یو وخیله در میان نیست۔

اقول شاید صاحب رساله اینجا بر مذہب نظام معتزلی رفته است، مگر نمیدانم که کذب بخالف واقع است خواه موافق اعتقاد باشد خواه نہ۔

قوله مثل موحدان قالی دور از حال۔

اقول کشف را باجتهاد نوعی از مشابهت متحقق است پس چنانچه خطا اجتہادی در فروع دین معفو است خطا کشفی نیز معفو است و چنانچه خطا اجتہادی در اصول دین معفو نیست خطا کشفی نیز معفو نباشد چنانچه تقلید اجتہاد بعد ظهور خطا در آن جائز نیست تقلید کشف نیز بعد از ظهور خطا در آن جائز نباشد این ہمہ سخن تحقیق است اما بر مشرب صاحب رساله موحدان حالی بدتر از موحدان قالی اند زیرا کہ موحدان حالی ہم رتبہ ضلال داشتند و ہم رتبہ اضلال بخلاف موحدان قالی،

قوله و مخفی نیست کہ صحابہ و تابعین و ائشان رضوان اللہ علیہم اجمعین با وجود آنکہ در قرون مشہود لها بالخیر بودند

اقول مخفی نیست کہ اولیا است اگر چه در مرتبہ صحابہ نیستند اما در شان ایشان نیز احادیث و آثار بسیار بشارت حقیقہ طریقی و استقامت بر شریعت میدہد اخراج الترمذی و النسائی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل امتی مثل الماطر لا یدری اولہ خیر او آخرہ،

واخرج رزين عن جعفر الصادق عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتر واوابشروا انما مثل امتي مثل الضيف لا يدري آخره خير ام اوله او كحديقة اطعم منها فوجا ما لعل اخرها فوجا ان يكون اعرضها عرضا وعمقها واحسنها حسنا، واخرج الشيخان عن معاوية قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ینزال عن امتی امة قائمة بامر اللہ لا یضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتی یأتی امر اللہ وھم علی ذالک وحديث اجر خمسين الى غير ذالک من الاحادیث، وقال الشيخ المحدث عبد الحق الدهلوی فی شرح الشکوۃ فی هذه الاحادیث دلالة

على ان ياتي من بعد الصحابة من يكون مساويا لهم وافضل، وقد ذهب اليه عبد البر
مقسما بهذه الاحاديث انتهى -

قوله در مسائل کثیره وینیه در میان خود با خلافا داشتند -

اقول جمیع اختلافات صحابه در فروع بوده در اصول، و هر که تتبع سیر ایشان نماید، معلوم کند که
ایشان بر مخالفت در اصول چه قدر وعید و تشدید می نمودند پس قیاس کردن این اختلاف
بر آن اختلافها، و خطا درین مسئله بر خطا در آن مسائل قیاس مع الفارق است، آنچه مسلم
فی صحیحہ عن عبد اللہ بن عمر و قال هجرت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما
قال فسمع اصوات رجلین یختلفان ایتة فخرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما
فی وجهما الغضب فقال انما هلك من كان قبلكم باختلافهم فی الکتاب،

قوله و بران خلاف تمام عمر بسر بردند -

اقول معلوم کرده که برین قسم تمام عمر بسر بردن با کس ندارد زیرا که در فروع هست،

قوله و یقین معلوم است که در صورت خلاف بین الطرفین یکے بر خطا است،

اقول این لازم نیست بلکه گاهی فیما بین الطرفین نزاع لفظی میباشد چنانچه در اختلاف

انا مومن حق، و انا مومن انشاء الله، و گاهی با وجود نزاع حقیقی هر دو بر صواب می باشند،

چنانچه در کلمات اذان و اقامت و حرف قرآن و گاهی یکے بر صواب و دیگرے بر خطا چنانچه

در اختلاف صحه رویه اخروی و اثناع آن، و گاهی هر دو بر خطا می باشند و صواب قول

ثالث می باشد خواه بطریق جمع خواه بطریق تفصیل چنانچه اختلاف در استقبال قبله بغالب اول

منع قوم مطلقا و جرمه قوم مطلقا، و الصواب بالتفصیل فی الصحراء و البنیان،

قوله و این از قبیل خطا اجتہادی است که یک خطئه اجرد دارد و قابل طعن و مستلزم نقصان

اقول بودن این از قبیل خطا اجتہادی مسلم است اما این قدر باید فمید که خطا اجتہادی در

کجی معفو است و در کجانی -

قوله آری قباح است الوقت روتے می نمود که مرتبه ولایت و قرب الی منحصر در همین توحید

وجودی بود و شمره ریاضات و مجاهدات در واقع غیر آن چیزے نشدے۔

اقول این کلام بغایت بے موقع است زیرا کہ بر تقدیر انحصار قرب الہی در توحید وجودی انکشاف
این مسئلہ عین کمال شان است زیرا کہ آنچہ مقصود بود و حاصل شد پس موجب قباحث چرا باشد
و مع ذالک میگوئیم کہ قباحث در این صورت نیز روئے می نماید زیرا کہ ولایت و قرب الہی را
آثار و لوازم و خواص بسیار اند و بعد مجاہدہ و سلوک بعض خواص و لوازم متحقق شدند و لقائے
بعض دیگر نیز بآنها مقترن گشتند و ظاہر است کہ چون فضائل یک باب با بعض ردائل این باب
مجمع شوند البته از حصول کمال در آن باب دور خواهند داشت لان المركب من الفضیلۃ
والرذیلۃ رذیلۃ، ستمنا کہ مکشوف شدند مسئلہ توحید از لوازم کمال نیست، و همچنین عدم انکشاف
آن نیز موجب نقصان نئے، لیکن مکشوف شدن امور کاذبہ و اصرار بر آراء فاسدہ در مباحث
ذات و صفات را چه عذر خواهد بود، و آنرا از موجبات نقص و عدم حصول کمال چگونہ نخواہیم
بالجملہ از جہل بسیط تا جہل مرکب مسافت بسید است، گو جہل بسیط بمسئلہ مستلزم نقصان نباشد
جہل مرکب البته عین نقصان است فافہم۔ فانہ مع وضوح حقی علی صاحب الرسالہ قیام فی سیدارہ^{الضلالۃ}
قولہ و حال آنکہ چنین نیست۔

اقول ہذا لایمن و لایغنی من جورع، زیرا کہ قرب الہی گو در انکشاف این مسئلہ منحصر نباشد الباطن
منع خلوا انکشاف این مسئلہ یا لازم مرتبہ قرب و ولایت است یا انکار آن، و اعتقاد خلاف آن
منافی کمال است، گو سکوت ازان مسئلہ و عدم انکشاف مضر نباشد، ستمنا کہ انکشاف این مسئلہ
نہ لازم قرب است و اعتقاد خلاف آن نہ موجب نقص، لیکن بار امیر سد کہ بگوئیم کہ اگر این مسئلہ خلاف
واقع بود اعتقاد بآن موجب خسارت و زیان کاری می شد زیرا کہ غیر خدا را خدا پنداشتن و او را
عبادت کردن اگر موجب خسارت نباشد پس کدام چیز موجب خسارت خواهد بود، معاذ اللہ کہ کسی
این قسم گمان باطل را در جناب اکابر راہ دہد، رَبَّنَا أَخْفِ لَنَا لِأَخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

قولہ درین معنی از احوال اہل قرون ثلاثہ ظاہر است کہ تکلم باین مسئلہ نموده اند و از جمیع افراد
امت با اتفاق اہل سنت کامل تر بوده اند۔

اقول هذا ايضا لا يُسَمُّونَ وَلَا يُعْنَى مِنْ جُحُجٍ، زیرا که اگر مراد آنست که اهل قرون ثلثه درین مسئلہ
بتعین اوضاع و اصطلاحات و تفسیر مسائل و زرع شبهات و تفریع فروع بنقیر ما و قطیر ما تکلم
نموده اند پس این مسلم است، لیکن سائر مسائل دینیہ را ہمین حال است مثل مسائل کلام و فقه
و سلوک و حدیث و تفسیر و درین صورت لازم نمی آید که ایشان اصحاب توحید و وجودی نباشند،
چنانچہ لازم نمی آید که ایشان اصحاب حدیث و تفسیر و فقه و کلام و سلوک نباشند، و اگر مراد آنست
که عینیت خالق را با بیچ یکہ از مخلوقات فی الجملہ معتقد نبودند پس این افتراءست است صریح
و بہتانست است بغایت قبیح، و قد سبق فی هذه الادواق من الكتاب والسنة و آثار السلف
ما فی بعضہ کفایۃ فکیف بکلمہ، پس حق آنست که این مسألہ بکینہا نزدیک ایشان متحقق بود،
این ہمہ بزرگان علماء و اعتقاد و طائفہ از ایشان کشفاً و حالاً از ان بہرہ و رہبردند، چنانچہ در حدیث
مسلم بآن اشارتے رفت، و اگر جاہلے اینجا بحث کند و یکلمات دالہ بر عجز و قصور مخلوقات
و تنزہ خالق کہ از ایشان منقول اند تشبہ نماید گوئیم ہذا لایجد یک مقدار حجتہ خرد دل زیرا کہ این ہمہ
احکام بر طور وجودیہ نیز در مرتبہ از مراتب ثابت اند و ہمین کلمات بعینہا از ایشان منقول و حق
آنست کہ مسقط اشارہ صحابہؓ بکلمہ یارب و امثالہا مرتبہ تجلی اعظم بود و احکام غیریت ہمہ راجع
بوسے است و توحیدے کہ مناسبت با مرتبہ است بلا تکلف از مقالات صحابہؓ بر می آید، آری
بیان نسبت این مرتبہ با وجود منبسط، و توحیدے کہ مناسبت بدان مرتبہست نزدیک ایشان از جملہ
اسرار بود و از بطون کلمات ایشان می تراود، و لہذا افشاء آن را با غیر اہل تجویز نمی نمودند، کما قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اضع العلم عند غیر اہلہ کفقد الخنازیر الجواهر
و اللؤلؤ و الذہب، قال علی کرم اللہ وجہہ حدیث الناس بما یفہمون،

و نقل الشيخ ابوطالب المکی والغزالی عن ابن عباسؓ انه قال لو قلت فی هذه الآیۃ
اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِيَتَلَوَّا
أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا، ما اعلم لرجسثی
در روی البخاری عن ابی ہریرۃ حفظت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دعائین
من العلم فما احد مما فبثنتہ واما الاخر فلو بثنتہ لقطع منی هذا العلم،

ونقل الغزالی فی منهاج العابدین من الامام زین العابدین قولہ ے

انی لا اکتبر من علی جواسره کما لا یرى الحق ذو جہل فیقتلنا

وقد تقدم فی هذا ابو حسن الی الحسین واوصی قبلہ الحسن

یارب جوهر علم لو ابوح به لقیل لی انت من یعبد الوثن

ولا ستباح رجال المسلمون می یرون اقبیح ما یا تونه حسنا

(بنظر النصارى در توحید شهودی و توحید وجودی اختلاف نیست)

و اگر انصار پرسی توحید شهودی نیز مخالف توحید وجودی نیست و نہ مسئلہ علمہ، بلکہ صوفیہ وجودیہ را باسم تقریرات متغایرہ و تمثیلات متعدده و تعیرات مختلفہ الدلات اند کہ جملہ آن در افادہ توحید وجودی مشترک اند و بعضی از انها مشعر بحیث عینیت و بعضی متنبی بر حجت غیریت اند از جملہ آن تعیرات حضرت مجدد تغییرے چند را کہ بہ تنزیہ اقرب بودند اختیار فرمودند و دست مال خود بساختند، و بعضی دیگر را از تعیرات کہ ابہام و اتحاد حقیقی و سر بیان شهودی داشتند، برد و انکار پیش آمدند پس رد و انکار ایشان نہ بر وجہیہ است، بلکہ ہر کسانیکہ از تعیرات موہمہ الحاد و زندقہ گرفتہ اند عوام کالانعام چون ازین نکتہ بی خبر ماندند، برائے حضرت مجدد مذہبیہ علیحدہ قرار دادند و ضرب و اقرارالاکابر بعضہا ببعض و قد قال الشیخ الاکبر

عقد الخلائق فی الاله عقائدًا وانا اعتقدت جمیع ما عقدوه

و ازینجا دانستہ شد کہ اکثر مواخذت شہودیہ بر وجہ دیر از قبیل مواخذت لفظیہ است نہ حقیقیہ - سوال حضرت مجدد قائل اند بغیریت و عینیت فی الجملہ بان مخالف است پس این تطبیق درست نمیشود جواب چون امرے را بارے دیگر من وجہ غیریت باشد و من وجہ عینیت، پس بحیث غیریت فقط غیریت محض است و چون مشہود حضرت مجدد ہمین وجہ است لا جرم غیریت محض ثابت می کنب.

و این منافی آن نیست کہ نفس الامر بوجہ عینیت باشد و قد اشار الیہ الشیخ القزوی فی النصوحیث قال

لین دراءۃ اے التعین الاول الا الاطلاق الصرف و اندامر سلبی یستلزم سلب الاشیا

والاحکام والتعینات والاعتبارات عن کمداتہ تعالی و عدم التقید والحصر فی وصف

۱۰ اسم و تعین و غیر ذلک و قال ایضاً فی موضع آخر من النصوح اعلم ان اطلاق

اسماء الذات لا یصدق علی الحق الا باعتبار تعینہ الذی یلی فی تعقل الخلق غیر الکمل لطلوع
 الجہول النعت العدیم الاسماء ذاتہ وصف سلبی للذات فانہ معروض الامتیاز عن
 کل تعین وانما الامر الثبوتی فی الواقع وهو التعین الاول، وچون مقام حضرت ایشان آن
 شان است لاجرم جهت عینیت و ظهور که تعین اول و بالعده است از شہود ایشان غائب
 است کما قال فی مکتوباتہ، راہ من سبحانی است، وقال فی موضع آخر من کلامہ من در آن نقطہ ام
 کہ و راہ آن نقطہ اقرب بذات معلوم نمی شود، الی اخیر ذالک من کلماتہ الشاہدہ علی ما ذکرنا و این تحقیق
 فایت کمال حضرت ایشان است کہ مقام ایشان شیوہ است کہ صوفیہ وجودیہ باجمہم در معارف خود
 آن شان را فوق الشیون اعتبار کرده اند اما منع حضرت ایشان از حلول و اتحاد و سریان
 و انکار ایشان برین الفاظ، پس عذر آن را خود بیان فرمودہ اند، جائیکہ می گویند، لباس است کہ
 سالک گرفتار ظلال می شود، و در مکتوب صد و سبت دوم، می گویند ظل شی بسیار است کہ
 خود را باصل شی و انماید و سالک را بخود گرفتار سازد، پس بر حضرت ایشان اولاً اتحادی کہ
 باعتبار بعض مظاہر واقع است مثل العنصر المائى المشار الیه بقوله کَکَانَ عَدُسُهُ عَلَى الْمَاءِ
 منکشف شد ایشان دانستند کہ مراد کمال از سریان و اتحاد ہمین بودہ است، بعد ازان ایشان
 از مرتبہ عروج واقع شد اتحاد را برنگ دیگر و قرب بطور آخر یافت، چون اتحاد را در آنسجہ
 سابق مکشوف شدہ بود و منحصر دانستہ بودند، این را احاطہ مجہولہ و قرب بے کیف نامیدند،
 و تمیزاً بین المرتبتین اتحاد و سریان را ازان لفظی کردند، و تنزیہ حق جل و علی ازان لازم شمرند،
 و یکذا مرتبہ بعد مرتبہ و درجہ بعد درجہ، و این قسم اعتقاد لباس است کہ اہل کشف را ہم میرسد،
 و منافی کمال ایشان نمی باشد چنانچہ خود حضرت مجدد باین معنی مکرر تصریح فرمودہ اند، و من
 شاء فلیرجع الی مکاتیبہ،

و همچنین صوفیہ وجودیہ را بہ بعض نسبت کہ حالات را با سافلات منکشف شد، در تعبیر ازان لفظ
 اقرب ازان معنی نیافتند الا لفظ احاطہ و قری و معیت و قرب و امثال آن لاجرم باستعمال این
 الفاظ مبادرت نمودند و چون این الفاظ بطاہر مومہم مجانیست و مشابہت بود باحاطہ بے
 کیف و معیت مجہولہ و قرب مجہول کیف و امثال آن تدارک آن اہام کردند،

تفصیل این اجمال و توضیح این مقال آنکه ذات سبحت را دو شان است، شان اول، ثبوتی و آن حقیقت حمد است، و شان ثانی سلبی و آن حقیقت تنسیح است، و هر یک را ازین دو شان با حضرت ذات اقدس ثبوتی ثابت است پس هر یک اعتبار شان سلبی اقرب بذات است، زیرا که عنوان خصوصیت ذات است، و درین سلب بملاحظه امور زائده محتاج نییم، و باعتبار دیگر شان ثبوتی اقرب بذات است چه ذات در مرتبه خود هستی است نه نیستی، و ثبوت است نه نفی و تحقیق است نه بطلان و نیز هر یک را ازین دو شان نظری هست بمراتب سافله پس نظر شان با ثبات عینیت است و نظر شان سلبی نفی و غیرت، و این هر دو شان مقام هر دو شیخ است و این توزیع و تقسیم بنابر مقامیه است که مبتنی است از غلبه و استحکام، و الا شیخ اکبر را در اثناء اثبات مراتب تنزل و ظهور تنزیه نیز منظور است، و شیخ مجدد را در عین مراتب سافله ظلال اقربیت و مراتب و اصحلال نیز پیش نهاد خاطر و جامع این هر دو مقام حضرت انبیاء اند علیهم السلام، و صحابه و تابعین و اتباع بطریق اجمال از هر دو راه رفته اند، و بلذات هر دو مسلک محظوظ گشته اند، و آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری -

فأَبَدَهُ قَالَ الشَّيْخُ الصَّدْرُ الدِّينِيُّ الْقَوْنُجِيُّ فِي النُّصُوصِ أَعْلَمُ أَنَّ ثَمَرَةَ التَّنْزِيهِ الْعَقْلِيَّ هُوَ تَمْيِيزُ الْحَقِّ عَمَّا سِوَاهُ بِالْصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ حَذْرًا مِنَ النِّقَاطِصِ الْمَفْرُوضَةِ فِي الْأَذْهَانِ غَيْرِ وَاقِعَةٍ فِي الْوُجُودِ وَالتَّنْزِيهِاتِ الشَّرْعِيَّةِ ثَمَرَتَهَا نَفْيُ التَّعَدُّدِ الْوُجُودِيِّ وَالِاشْتِرَاكِ فِي مَرْتَبَةِ الْأَوْحِدِيَّةِ وَهُوَ ثَابِتٌ أَيْضًا شَرْعًا بَعْدَ تَقَرُّرِ الْإِشْتِرَاكِ مَعَ الْحَقِّ فِي الصِّفَاتِ الثَّبُوتِيَّةِ لِنَفْيِ اللَّشَابَهَةِ وَالْمَسَاوَاتِ وَالْيَلَا شَارَةَ بِقَوْلِهِ "وَمَوْخِيْرُ الْمَرَاذِيْعِيْنَ" وَ"خَيْرُ الْغَافِرِيْنَ" وَ"أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" وَ"أَرْحَمُ الرَّاحِمِيْنَ" كَمَا لَلَّهِ أَكْبَرُ" وَخَوَذَ ذَلِكَ، وَأَمَّا تَنْزِيهِ أَهْلِ الْكُشْفِ فَهُوَ بِإِثْبَاتِ الْجَمْعِيَّةِ لِلْحَقِّ مَعَ عَدَمِ الْحَصْرِ لِمَيَّزِ أَحْكَامِ الْأَسْمَاءِ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ فَلَيْسَ كُلُّ حَكْمٍ يَصِحُّ أَضْفَاقًا بِكُلِّ اسْمٍ يَلْزَمُ مِنَ الْأَسْمَاءِ لِتَحْيِيلِ أَضَافَةِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ إِلَيْهَا وَإِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً لِأَسْمَاءٍ أُخْرَى وَهَكَذَا الْأَمْرُ فِي الصِّفَاتِ وَمَنْ ثَبَتَا التَّنْزِيهِ الْكُشْفِيَّ لِنَفْيِ السَّوْيِ مَعَ بَقَاءِ الْحُكْمِ الْعَدَدِيِّ دُونَ فَرْضِ نَقِيضِ سَلْبٍ، أَوْ تَعْقِلُ كَمَالَ يُضَافُ إِلَى الْحَقِّ بِإِثْبَاتِ مُثَبِّتٍ، انْتَهَى -

قولہ بلکہ مرتبہ قرب نزد قدماہ صوفیہ القطاع تعلق علی واجبی است از اشیا رہ
 اقول ہذا من قبیل ماضر لا نفع، القطاع تعلق علی وحبی بر وضعی کہ نزد قدماہ صوفیہ معتبر
 است بدون انکشاف توحید وجودی صورت نمی بندد،

و تفصیل این اجمال آنکہ اگر مراد از القطاع تعلق علی آنست کہ در وقت از اوقات علم
 شخص متعلق نباشد مگر حضرت حق، پس این از خواص قرب و ولایت است زیرا کہ در وقت
 التفات بجن غیر اولیٰ و ملتفت الیہ نمی تواند شد لا تناع قبحہ النفس فی آن واحد نحو معلومین
 و ہیچکس نیست کہ اورا وقت از اوقات التفات بجن واقع نشود، ومع ذالک درین صورت
 منقطع نیست الا تعلق علم حصولی نہ علم مطلقا،

و اگر مراد آنست کہ سالک را عینیت میسر شود و تادیت مدیدہ مشہود او غیر حق نماند پس این
 ازان قبیل است کہ اہل سلوک در او اہل حال دست میدہند ازان قبیل کہ غایت مقصودہ از
 سلوک و مرتبہ قرب و ولایت ہمین باشد و اگر مراد آنست کہ از عارف مطلقا علم غیر حق رو
 پوش شود، پس لازم آید کہ مرتبہ قرب و ولایت ہیچگاہ متحقق نشود، و کسانیکہ باجماع مقررین
 و اولیاء اند ازین گروہ نباشند چہ معلوم بالقطع است کہ ایشان اولاد و اقارب خود را از
 سایر ناس متمیز میدارند و در حاجت طعام و حاجت برادر فرق می نمودند، الی غیر ذالک پس
 مراد از القطاع تعلق علی آنست کہ حجاب غیریت از نظر ایشان برخیزد و وجہ اتحاد برایشان منکشف
 شود، و اشیا را نزدیک ایشان حکم مریا و عینکما بہم رسد، کہ غیر از حق در آن چیزے ننمایند و ہمین
 است انکشاف توحید وجودی، و ہمچنین القطاع تعلق جبی نیز بے انکشاف توحید وجودی
 صورت پذیر نیست، چہ تعلق جبی بمعنی ہیجان قلب برائے وصول بانجہ اورا مستحسن می بندارد،
 و نسبت باقارب و اولاد و مستلذات حقہ ہیچکس را منقطع نشدہ - ماذا یقول قائل فی رئیس
 العارفین و سلطان المقربین صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین حیث قال حبیب الی
 من الدنیاء ثلاث، الطیب و النساء و قرۃ عینی فی الصلوۃ، و سئل ای الناس احب الیک
 فقال عائشۃ خلیل من الرجال فقال ابوہا - وقال فی سیدنا الحسن اللہم انی احب
 فاحبہ و قد شاع حبہ لا سامتہ بن زید حتی قیل لہ حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم -

بالجملہ معنی انقطاع تعلق جی از غیر حق آنست کہ در ہر چیز کمالات اور امشاہدہ نماید۔ پس محبت داشتن با ہر چیز محبت داشتن باو سے بود، و این معنی ملازم توحید وجودی است و فی الجملہ عنایت لافضا میکند۔
 قولہ و حصول دوام حضور محبوب حقیقی و تہذیب نفس و اطمینان قلب و رضا بوقایع و سوانح ملایم و غیر ملایم، و انقیاد باو امر و نواہی باقتضا طبیعت بے کلفت،

اقول ہمہ این امور از ثمرات انکشاف توحید وجودی اند، و مستلزم آن، اما دوام حضور پس باید دانست کہ آنچہ از ان معتبر است آنست کہ بعلم حضوری باشد پس اقل مراتب حضور آنست کہ حضور ذات کہ در واقع باہر ذرہ است منکشف گردد و معیت ذاتی جلوہ فرماید و اما تہذیب نفس پس آن را سررکن است، علم حق، و اعمال صالحہ، و احوال طیبہ و بیع علی اشرف و انفع از معرفت نسبتہ خود با حضرت حق بطناً بعد لطن عہ..... پس لطن اول اعتقاد انحصار معبودیت است کہ عبارت از توحید اسلامی است، و لطن ثانی اعتقاد انحصار خالقیت و موثریت کہ عبارت از توحید فعلی است، و لطن ثالث توحید صفاتی است و لطن رابع توحید ذاتی ہست کہ مستلزم توحید وجودی ہست، و همچنین شرافت حال بشرافت متعلق او ہست و در احوال و مقامات محبت ہیچ حالے اشرف از ان نیست کہ خود از خودی خود دست بردارد، و خیر محبوب حقیقی بجائے او نماید و ہمین است توحید کہ مقتضی است فی الجملہ اتحاد را،

و اما اطمینان قلب فقد قال اللہ تعالیٰ ”اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ“ پس ازین کریمہ مستفاد شد کہ اطمینان قلب ثمرہ ذکر است، و معلوم بالقضی است کہ انکشاف توحید وجودی را نیز سبیلے نیست بجز ذکر، پس اطمینان قلب و انکشاف توحید وجودی باہم علاقہ اخوت پیدا کردند و معلول یک علت شدند۔ و تلازم فیما بینہما ظاہر گشت،

و اما رضا بوقایع و سوانح و انقیاد باو امر و نواہی پس آن ہر دو متفرع اند بر اطمینان قلب یلزمان بہا لزمہ،

قولہ ہمین است ثمرات ریاضات و مجاہدات کہ کریمہ ”وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَكْفُرَنَّ عَنْهُمْ وَلَيَكُنَّ لَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ“ دلاتہ دارد۔
 اقول تخریرات استدلال باین آیت سابقاً بوجہ گذشت کہ این تاویل را مجال خطور نماند، لیکن اینجا اینقدر باید دانست کہ ثمرہ شئی امر سے است کہ بران شئی متفرع شود باجماع وجودی

و شهودیه انکشاف توحید وجودی متفرع نیست مگر بر دوام ذکر و دوام حضور و ترک التفات
از جمیع ماسوی التذکر و غیر ذالک من المجاہدات الظاہرة والباطنة، پس این حصر مردود است
و حق آنست که سبیل الی رانہایت موافق استعداد ہر یکے افاضہ می فرماید و ہر دور انصیب
از تقاسیم رحمت خود میدہد پس حصر کمال در آنچہ یک طائفہ را حاصل شود بے جاست، و یقین
تتملنا و سلمنا کہ ہمین ست ثمرہ ریاضات و مجاہدات لیکن این امور سبیل الی آن ہنگام می تواند
شد کہ در بر ابرآہنہا عقائد فاسدہ و در ذات و صفات نباشند؛ اما چون مقتضی شوند بعقائد
کہ بدتر از تجسم و حلول است چنانچہ بعض کلمات شہودیه بر آن دلالت میکنند البتہ از سبیل الی
بفراسخ دور خواہند افتاد؛ و لہذا النقطاع تعلق علی وجہی از اشیاء و دوام حضور و غیر آن از آنچہ
صاحب رسالہ مذکور کردہ است جوگیہ را از مہنود دست میدہد و مع ذالک بچوے نخی از زند
پس اگر در مذہب و جہودیه ازین باب چیزے گمان کردہ می شود مغذور داشتن ایشان معنی ندارد۔
قوله و در اہل قرون ثلثہ اولی رواج داشتہ۔

اقول ہمہ این امور از احکام عامہ بود، پس در عوام آن قرون رائج و ذائع گشت، و مسئلہ
توحید وجودی از اسرار خاصہ بود لا جرم در پیش خاصہ ماند؛ کیف و قد قال امیر المؤمنین
و یعقوب الموحدين حدثنا الناس بما يفتهمون اتحبون ان يكذب الله ورسوله۔ و
قد سبق نقل ما يفيد في هذا الباب عن بن عباس و ابی ہریرۃ و الامام زين العابدين
واخرج الحجة في الاربعين عن الفضل بن عمير عن ابيه عن جدّه قال سئل
جعفر الصادق عن الصحابة فقال ان ابا بكر الصديق كان على قلبه مشاهدة الزنوج
وكان يشهد مع الله غيره، فن اجل ذالك كان اكثر كلامه لا اله الا الله، و كان عمر
يرى كل ما دون الله صغيراً و حقيراً في جنب عظمة الله، و كان لا يرى التعظيم لغير الله
فن اجل ذالك كان اكثر كلامه الله اكبر و عثمان كان يرى كل ما دون معلولاً اذ
كان مرجعه الى الفناء و كان لا يرى التنزيه الا له فن اجل ذالك كان اكثر كلامه
سبحان الله، و علي بن ابي طالب كان يرى ظهور الكون من الله و قيام الكون
بالله و رجوع الكون الى الله فن اجل ذالك كان اكثر كلامه الحمد لله۔ انتهى۔

قوله واذ آیات و احادیث بلا تکلف معلوم می گردد۔

اقول توحید وجودی نیز از آیات و احادیث بلا تکلف معلوم میگردد بلکه اگر برسی آیات و احادیث بظاہر مثبت توحید وجودی اند زیرا که ناص اند بر اثبات معیت ذاتی و احاطه و قرب او تعالیٰ با هر ذره و ظهور او در مخلوقات و آنکه اشیاء همه حجب جمال و عی و مرایائے صفات کمال و عی و هر که آن آیات و احادیث را از ظاہر خود و مصروف ساخته محتاج بتاویلات بعید و تکلفات رکیکه گشته محموج است، با جماع سلف صالح بر اجراء آن بر ظواهر آن کما قال الحافظ ابن حجر وقد سبق نقله، و اما توحید شهودی که مقتضی غیرت محض است و موجب خلو خلق از ظهور خالق، و رفع نسبت اتصال و معیت بنابر آنچه صاحب رساله و امثال اهلان می فهمند و در کتاب است از مدلول کتاب و سنت زیرا که مدلول آن هر دو بیان قرب حق است از خلق و تجلی و ظهور او در خلق و تمثیل بصورة خلق و مواجهه و مکالمه و محادثه با خلق در لباس خلق و بروز صفات خلق نه آنکه خلق از ظهور خالق بی بهره محض است یا دور از خالق است و صاحب رساله را می باید که در معنی حدیث انا جلیس من ذکر فی وایت وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَسِيرٌ قَرِيبٌ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَاَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ و لا یزال عبدی یتقرب الی بالنواخل حتی احبته کنت سمع الذی یسمع به بصیرة الذی یبصر به و ما ناجیته و لکن الله النجاه و ما حملتکم و لکن الله حملکم و ما قدما و لکن الله قدما و ما ذمیت اذ ذمیت و لکن الله رحمی و اِنَّ الدِّینَ یَبَایِعُونَكَ اِنَّمَا یَبَایِعُونَ اللَّهَ یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ تامل وانی بکار بردن او در طریقت صلوات نجات یابد سلما که توحید وجودی باین بسط و تفصیل در کتاب و سنت مذکور نیست اما توحید شهودی نیز باین طریق مستند است از کتاب و سنت ندارد و کجا در کتاب و سنت مذکور است که حقائق ممکنات اعدام اند و ممکنات ظلال و اسما و صفات که در مرایائے اعدام منعکس گشته و در کدام آیت و کدام حدیث واقع شده که کائنات بوجود ظلی موجود داند و تعیین اول و تعیین وجودی است الی غیر ذلک من تصریحاتهم۔

پس توحید شهودی را بر توحید وجودی بکدام وجه ترجیح و تفصیل تواند بود و بعد ازین هم می توان

گفت که مرتبه قرب نزد قدرار صوفیه نه منحصر درین امور است که صاحب رساله ذکر کرده - در
تعارف مذکور است قال سهل بن عبد الله انما منذ ثلثين سنة اكلم الله الناس يتوهمون
اني اكلمهم وقال الجنيذ للشبلي نحن حبرنا هذا العلم تحبيراً ثم خباناه في السرايب
فجئت انت فاطهرته على رؤس الملا فقال انا اقول وانا اسمع هل في الدارين خير
ودراداب المريدین می فرماید سئل ابو بكر الواسطي عن مالك بن دينار وعن داود
الطائي وعنه محمد بن واسع واما لهم من العباد فقال القوم ما خرجوا عن نفوسهم تركوا
النعيم الفاني للنعيم الباقي فابن طالب الفناء والبقاء، وايضاً می فرماید ان كان الطائ
مريداً اجيب عن ظاهر المذهب من حيث المعاملات من التوبة والورع والصبر
والشكر، وان كان مترسلاً اجيب من حيث الاحوال اى من المراقبة والمحبة والشوق
والمشاهدة، وان كان عارفاً اجيب من حيث الحقيقة اى الشهود في عين الاحدية -
وفي العوارف المعارف في بيان قول الامام جعفر في اكرار آية حتى اسمع من قائلها،
ان كان يجد نفسه كشجرة موسى عليه السلام وفيه ايضاً افنى موسى عن موسى
فكان المتكلم والمتكلم هو -

وفي الرسالة القشيرية سمعت الاستاذ ابا علي يقول لما دخل الواسطي نيسابور سال
اصحاب ابي عثمان بماذا كان يا مكرم شيخكم فقالوا كان يا مرم بالتزام الطاعات و
رؤية التقصير فيها، فقال امركم بالمحسوسية المحضه، هلا امركم بالعينية عنها
برؤية محولها ومنشئها اى قيوم الكل، وايضاً في الرسالة القشيرية المشاهدة وجره
الحق من غير لبقاء تهمة فلذا فتحت سماء الله عن غيرم السرفشمس الشهود على
بروج الشرف طالع وحق المشاهدة ما قاله الجنيذ وجود الحق مع فقد انك،
وفي منازل السائرین للاتصال ثلاث درجات،

الدرجة الاولى اتصال الاعتصام، ثم اتصال الشهود، ثم اتصال الوجود، فالحال
الاعتصام تصحيح القصد ثم تصفية الارادة، ثم تحقيق الحال،
الدرجة الثانية اتصال الشهود وهو الاخلاص من الاعتدال والعي عن الاستدلال

وسقوط مناب الاسرار

والدرجة الثالثة اتصال الوجود بفناء عبودية العبد في حقيقة الحق لا يدرك منه تعب^(۱) ولا مقدار الارسم وعار ودر فتوح الغیب می فرماید: رأیت فی المنام انی اقول یا شکرًا بربی فی باطنی بنفسی و فی ظاهری بخلقہ و فی عملہ بارادته فقال رجل الی جنبی ما هذا الکلام فقلت هذا نوح من المعرفة الحققة۔

و در کشف المحجوب گفته است ابو یزید^(۲) فی البیت فقال ابو یزید هل فی البیت الا الله ویزید در وے گفته و اندر حکایات معروف^(۳) است که چون ابراهیم خواص^(۴) بکوفه بزیارت حسین مقصود^(۵) حسین اورا گفت یا ابراهیم رو در کار خود را در چرخ گذرانی گفت که خود را در توکل درست کردم یا ابراهیم ضیعت امرک فی امر باطنک فاین انت فی الفناء فی التوحید ویزید در وے گفته ابو علی جرجانی^(۶) گوید الولی هو الفانی عن حاله و الباقی فی مشاهدة الحق لم یکن له عن نفسه اخبار و لا مع غیر الله قرار۔

و در قوت القلوب کلامی آورده که حاصلش اینست ان الله اطلع علی قلوب طائفة من عبادة فاصطفاهم لنفسه ثم نظر الی قلوب طائفة من عبادة فلم یجد هم اهلا للمشاهدة فزحم علیهم فوفقهم لوظائف العبادات و نقل قلوبهم بها عن المشاهدة۔ ثم نظر الی قلوب طائفة فلم یجد جوارهم اهلا للطاعة فجعلهم خدنا للدنیا و عبدهم لاهلها انتهى۔

بالحمد ازین اقوال و امثال آنها که کتب عمده سلوک بدان مملو است مستفاد شد که توحید نزد ایشان از همه مقامات افضل و ارفع هست و حقیقت بندگی و کنه عبودیت در همین مقام سالک را حاصل می شود و از خودی خود بازمی آید و مالک عین و رقبه خود نمی ماند و در نور ذات مضمحل می گردد و اگر کسی از قدما و صوفیه از بیان این مقام سکوت و زریده باشد پس بپردازان^(۷) را شیخ شعرانی^(۸) در لواقح الانوار فی طبقات الاخیار بدو وجوب بیان نموده۔

اول آنکه میگوید ومن الاولیاء من سر باب الکلام فی کلام القوم حتی مات و احال ذلك

(۱) و فی ن لعب (۲) فی ن نقل (۳) و غدا (۴) و لعل العبارة قد سقطت و الله اعلم (۵) و فی ن سباب و لعل الصحاح سباب الاسرار (۶) و سراق

على السلوك وقال من سلك طريقهم اطلع على اطلعوا وذاق كما ذاقوا واستغنى عن كلام الناس حتى
 سه استناد تو عشق است چو آنجا برسی از خود بر زبان حال گوید که چه کنی
 دویم آنکه میگوید ان اصحاب العارف بالله عبد الله القرشي طلبوا منه ان لسمعهم شيئاً
 من الحقائق فقال لهم من اصحابي اليوم فقالوا ستمائة رجل فقال الشيخ اختاروا لكم
 منها مائة رجل فاختاروا فقال اختاروا من المائة عشرين فاختاروا فقال اختاروا من
 العشرين اربعة فاختاروا وكان هؤلاء الاربعة اصحاب مكشوفات ومعافى فقال
 الشيخ لو تكلمت عليكم في الحقائق والاسرار لكان اول من يفتي بقتلى هؤلاء الاربعة انتهي
 قوله قال الشيخ المجدد في بعض مكاتيبه بمقصود از سير وسلوك تحصيل حقيقت بندگی است
 حصول الوهيت و خداوندی، و تحقيق معرفت نفس بذل و افتقار و عرفان مولی جل و علی
 بکمال غنا و افتدرا است. انتہی۔

اقول بطريق جدل می توان گفت که نقل کلام حضرت مجدد از مقام الزام وجودیه فائده ندارد
 زیرا که وجودیه را میرسد که این را مسلم ندارند و گویند که مقصود ما از سیر و سلوک از خودی خود
 رستن است و با محبوب حقیقی پیوستن و در گم شدن و بذات او قائم بودن و حجب غیریت را
 خرق نمودن و بمرتبه وصل عریان رسیدن۔ هـ

وراء ذلك فلا اقول لانه ستر لسان النطق عنه اخرس
 و اگر شهودیه عبارت از عبارات شیخ مجدد و الف ثانی دست آویز خود سازند وجودیه را میرسد
 که نصوص قاطعیه سید الجددین (علیه الصلوٰة والسلام) را پیشوا و خود سازند و حدیث
 لا يزال عبدي يتقرب الى بالنواخل حتى احببته كنت سمعه الذي يسمع به و يبصره الذي
 يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها را روایت کنند و حدیث
 يا بني احفظ الله يحفظك و احفظ الله تجده تجاهك، مد نظر دارند سلمنا که مقصود از
 سیر و سلوک همین است اما می تواند بود که بعد ازین مراتب بجنب و خلع وجود بجائے رسد که
 سیر و سلوک را در آن بارگاه مجال نباشد، جذبه من جذبات الحق تو از می عمل الثقلين،
 و بطریق تحقیق می توان گفت در کلام حضرت مجدد و تقریض است بآل الحاد و زندگی که مقصود

ایشان از سیر و سلوک انکشاف توحید بوجہ است کہ احکام نبوت از میان بر خیزد، و در خلق و خالق و رب و عبد امتیاز نہ نماز یا تعریف است بحال جماعت کہ از سیر و سلوک قدرت بر اظہار غوارق و تصرف در عالم منظور دارند و بر سر دو تقدیر این عبارت را با وجودیہ مزاحمتہ نیست، و این گمان را در جناب ایشان مساعی نہ، پہ العبد عبد وان ترقی والرب رب وان تنزل از مشہورات ذائقہ ایشان است، و کمال غنا، و اقتدار حضرت مولی اجل و علا، و بودن جمیع کائنات از قبیل مہیومات، و احتیاج ہر ذرہ از ذرات عالم در قیام خود بحضرت حق، و ہلک جمیع موجودات فی نفسہا، و تقدیر حضرت حق بوجود و بقا، ان قدر کہ در مذہب وجودیہ است، در مذہب شہودیہ نیست، و این ہمہ از ملاحظہ حال وجودیہ از روی عبادت و طاعت و عبودۃ و عبودیت، و محافظت حدود و ترغیب پیدا ست کہ این گروہ پچہم بندگی رسیدہ بودند، و القدر فضل و افتقار نفس کہ لازم مذہب وجودیہ است ہرگز پیش شہودیہ یافتہ نمیشود، و چہ احتیاج موجود است بوجود، و نزدیک وجودیہ احتیاج از جنس امر مہیوم است بوجود، شان مینما، قال الشیخ الاکبر فی الفص العزیز ذی واما نبوة التشريع والرسالة فنقطحة، و فی محمد صلی اللہ علیہ وسلم . القطعت فلا نبی بعدہ، یعنی مشرع عالم و لا رسول و هو المشرع، و ہذا الحدیث قصہ مظهر اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودۃ الکاملۃ التامۃ، فلا یطلق علیہ اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان لا یشارل سیدہ و اللہ فی اسمہ بالجمہ این عبارت را بر صوفیہ وجودیہ فرو د آوردن اول دلیل است بر خبث عقیدہ نسبتہ این بزرگان معاذ اللہ کہ کسی از کمال حصول ربوبیت بر سیر و سلوک قصد کردہ باشد و طلب محال ارادہ نماید۔ آیت ان بعض الظن اثم در شان ہمین قسم ظنون کاذب نازل است، فاندرہ باید دانست کہ ترجیح و تفضیل وحدۃ وجود بر وحدۃ شہود محض بنا بر آنست کہ صاحب رسالہ از مذہب حضرت مجدد و فہمدہ والا انچہ در کلام حضرت شیخ مجدد واقع است با شیخ اکبر هیچ نزاعی ندارد، و از مذہب وجودیہ چندان دور نیست، بار خدا یا مگر اختلاف عبارات کہ در اتفاق مقاصد قدح نمیکند شعرے عبارت انشائی و حسنک واحد۔ و کل الی ذاک الجمال لیشیر۔ نزدیک حضرت صوفیہ مجدد عالم ہر چند ظل اسما و صفات واجبہ است۔ لیکن در خارج انفکاکہ و استقلالے ندارد، و نزدیک وجودیہ اگر چہ شانے از شیون اوست۔ لیکن احکام خلقیہ در بارگاہ

حقیقہ راہ نمی یابد فالہذہ بیان تساویان،

قولہ پس صوفیہ وجودیہ را اگر حق تعالیٰ برحمتہ کاملہ خویش باین عنایات عالیہ مذکورہ ننوازد و بجهت بعض مصلحت و حکمت از حقیقت بعضی امور ایشان را آگاہ نسازد بیچ نقص در قرب ایشان لازم نمی آید کما لا یخفی علی المنصف۔

اقول بارہا گفته ام و بارہ دیگر می گویم کہ ننواختن بعنایات عالیہ امرے است کہ بیچ باک ندارد اما در صورتیکہ بعد از ریاضات و مجاہدات بعقاید فاسدہ کہ ہمہ را از حلول و اتحاد اند دالت ننمایند و تمام عمر ایشان را در گرداب ہمین ضلالت گرفتار دارند چگونہ مستلزم نقص در قرب ایشان نباشد و چگونہ در فرق ضالہ مثل حلولہ و اتحادیہ شمرده نشوند و ذالک لا ینبغي ان یخفی علی المنصف، فضلًا عن المنصف،

فائده باید دانست کہ صاحب رسالہ درین مقام میلے بترجیح توحید شہودی نموده و توحید شہودی را بسبب عدم اطلاع بر مذہب حضرت شیخ مجدد دوزرسیدان بغور کلام ایشان ثبت غیرت محض و نایب جنت جامعہ و اتحاد فی الظہور را اعتقاد کرده و بسبب ہمین جہل مرکب خود بہ تزییف توحید وجودی متوجہ گشته بناء علی ذالک خواستیم کہ کلام او را بر دے قلب نائیم و بحکم کالائے بدریش خواند قبل از و فضاخ او را بر دے اوز نیم پس گویم کہ اگر مراد انکشاف توحید شہودی است کہ موجود بوجو حقیقی یکے پیش نظر نیاید و در ہمہ چیز بجز ظہور انوار و تجلیات دے مشہور و نکرود، و ادرائے آن انوار از نظر بصیرۃ بالکلیہ مخفی گردد، پس این خود عین توحید حالی است کہ از مقامات صوفیہ وجودیہ است و در حقیقت مستلزم غیرت نے، قال بعض علماء الصوفیة و ان قالوا نريد بها اى بوحدة الشهود ان العارذ اذا عرق في بحر العرفان لا يشاهد غير الموحن ولا يشاهد الا موجودا واحدا اذ ليا ابديا، يقال ان هذا ليس بوحدة الشهود المقابل بوحدة الوجود، بل هي وحدة الوجود، ثم ليست بمقصودة عظيمة عند اهل الكمال لان الكامل من يشاهد الحق حقًا والخلق خلقًا ويرى بينهما فرقًا ويعطى كل ذي حق حقه۔ انتهى۔

چرا کہ نزد قائلین بوحدة وجود چنانکہ گذشت وجود حقیقی بطریق اصالت منحصر با دست سبحانہ

و تعالیٰ و کائنات بنده و اتها و صفاتهما همه ظلال و سے اند و مظهر انوار و تجلیات و سے۔ و شیون ذاتیه و سے، نه مطلقا غیر و سے، چر ظل شی بحجت مرتبه ظلیت و تقنید هر خد غیر و سے است اما باعتبار تفوقیم حقیقت و جهت جامع و اتحاد فی الظهور عین و سے است نه غیر و سے، و بسو سے همین اتحاد و در ظهور با وجود مغایرت و در حقیقت امکانی و وجود فی ناظر است مصنف رساله ناصحه الموحیدین و فاضل المحررین جائیکه میگوید اعلم ان التوحید عند العامة عبارة عن نفی الالهیه عما سوى الله تعالیٰ و اثباته لله تعالیٰ و حده علی ما هو مدلول کلمته التوحید،

و اما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالیٰ من الکائنات بجهل لا يشاهد له الوجود الله وحده كما لا يشاهد فی النهار من الکواکب الا الشمس وحدها۔ و هو توحید العادین الواصلین الی درجه الفناء فی التوحید انتهى۔ و همچنین خواجہ عبدالعزیز احرار و رفقات بعد بیان آنکه اتحاد در کلام صوفیه در مباحث سیر و سلوک عبارات است از آنکه غیر حق را نه بیند می فرمایند که بعضی عزیزان کمال را در آن دانسته اند که شهود و وجه باقی در کثرت میسر آید۔ انتهى۔ همچنین صاحب الحد الفاصل بین الحق و الباطل می فرمایند معنی سریان او در مراتب آنست که همان حضرت وجود دست که در جمیع مراتب هویدا است و در مرتبه علو و الوهیت بنفسه متحقق و موجود دست و در مراتب سفله امکانیه ظهور انوار اوست، و پر تو کمال او در رنگ ظهور شخص در آینه هائے متحد و اتفی و عجب است از غیر صاحب رساله القول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل و امثال ایشان که بر ابقائے خلاف بین الطرفين مصر اند عبارات صوفیه شهودیه را که با توحید وجودی موافق است چرانه عمل نمایند بقصد تطبیق و چر آنگویند که شهود و وجه باقی در کثرت و همچنین ظهور انوار در آنها بدون فی الجملة عینیه نفس الامری معقولیت ندارد و چر آنکه کلمات اکابر ایشان را به اصاعر ایشان حجت آرند مگر ننمیدانند که اگر چه باتفاق فریقین این همه کثرت موجودات ظلال موجود حقیقی واحد اند تعالیٰ شانه و نزد صوفیه وجود پر ظل شی و مظهر او عین اوست، و نزد صوفیه شهودیه غیر اوست، آن عینیت که صوفیه وجودیه اثبات آن نمایند مزاحم غیرت نیست و این غیرت که صوفیه شهودیه بان اعتراف دارند مصداق عینیت نه، فلا اختلاف بینهما الا من قبیل اختلاف اللغات دون المعانی

هـ ع۔ خواب یک خواب است باشد مختلف تعبیر با فافهم۔

و اگر مراد از توحید شهودی آن است که اشیاء در نفس الامر من جمیع الوجوه عین یکدیگر نیستند مینما تغایر واقعی دارند و بوجهی از وجوه غیرند پس اذکار اینکه توحید باین معنی مخصوص بشود درست و از جمله معارف وجودیه نیست بے دلیل مسلم نیست چون اثبات جہت غیریت کہ ماخذ توحید شهودی است قطرہ ایست از بحار علوم وجودیہ این توحید ہم همچنین وان قالہ بعض الا صاخر فی بعض سئلہ التی یکشف عن ذائلہ ان بناء الاول علی الاتحاد والعینیت بین العالم و موجدہ تعالی و بناء الاخر علی الغیریۃ المحضۃ بینہما والصحیح، لیس بینہما انطباق اصلاً انتہی۔ کذب محض و ادعا باطل، و افتراء ہاتل۔

و اگر مراد از توحید شهودی آنست کہ اشیاء را بوجهی من الوجوه باہم اتحاد نیست و لونی الظہور و در میانہ خود با غیریت محض دارند پس اذکار اینکه توحید شهودی باین معنی مختار حضرت شیخ مجدد و اتباع ایشان است بے دلیل مسلم نیست چون غیریت محض کہ بنائے این توحید است نزدیک ایشان معتبر نیست و المشارکہ صوری و اتحاد فی الظہور در مواضع بسیار از مکاتیب خود معترف اند و این دعوی همچنین،

و اگر از راہ دلیل عقلی است پس باید کہ عرض کنند تا از حقیقت دلیل آگاہ شویم کہ صحیح نیست و اگر از راہ دلیل نقلی میگویند نیز بیان کنند تا قوت وضعف آنرا دریابیم، و من ہہنا ظہران ما قالہ بعض الا کابر فی مکاتیبہ ان وحدۃ الوجود عقلاً و کشفاً قد حام حولہ جمیع الطوائف من اهل العقل انتہی حق محض مطابق للواقع لا یریب فیہ ولا شذوۃ سلمنا کہ توحید شهودی باین معنی مختار حضرت شیخ مجدد و اتباع ایشان است لیکن از بودن توحید شهودی باین معنی امرے خلاف واقع قباحۃ نیست مگر اینکه لازم می آید کہ جماعت از اولیاء المدد در بعض مکثرات خود تا آخر عمر بر خطا باشند ولیکن معذور بودند چرا کہ این بزرگان را در ان مشہد انجمنو ذہبان متکلم شدند و در انچہ ایشانرا محصور داشتند از ان تجاوز نکردند و تعمہ کذب بے و افتراء بے و یا احداث توہم و خیالے در میان نیست مثل متقشف مجتہدین و ملاحدہ متفلسفین کہ اصحاب قال اند دور از حال، و مخفی نیست کہ صحابہ و تابعین و اتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین باوجود آنکہ از قرون مشہود لہا بالخیر بودند و در مسائل کثیرہ دینیہ در میانہ خود با خلافات داشتند

دبر آن خلاف تمام عمر بسر کردند و اتباع علم "مرعلم را لازم نشمرند و از آنچه دانسته بودند رجوع نکردند و یقین معلوم است که در صورت خلاف بین طرفین یک جانب احتمال خطا و جهل است که یک حصه اجبر دارد و قابل طعن و مستلزم نقصان است، آری قباح آنوقت روئے می نمود که مرتبه ولایت اقرب الی منحصر در همین توحید شهودی بود و شمره ریاضات و مجاهدات در واقع غیر آن چیز است و حال آنکه چنین نیست و این معنی از احوال اهل قرون ثلثه ظاهر است که تکلم باین مسئل بطریق تنصیص و تصریح ننموده اند و از جمیع افراد امت اتفاق الهست کامل تر بوده اند بلکه مرتبه قرب نزد قدر صوفیه انقطاع تعلق علمی و حسی است از اشیا و حصول دوام حضور محبوب حقیقی و تهذیب نفس و اطمینان قلب و رضا بوقایع و سوارخ ملائیم و غیر ملائیم، و انقیاد با امر و نواهی باقتضای طبیعت بے کلفت همین است اقل مراتب ثمرات ریاضات و مجاهدات که کریمه "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" بر آن دلالت دارد و در عوام اهل قرون ثلثه اولی رواج داشته و بعضی آیات و احادیث بلا تکلف افاده آن می فرمایند -

قَالَ الشَّيْخُ الْمُجَدِّدُ فِي بَعْضِ مَكَائِنِهِ مَقْصُودَ اَزْ سِرِّ وَ سُلُوكِ تَحْصِيلِ حَقِيقَتِ بِنْدِ گِ سِتِ نَحْصُولِ تَزْوِجِ وَ خِدَاوندی و تحقیق نفس بذل و افتقار و عرفان مولی جل و علا بکمال غنا و اقتدار، انتهى - پس صوفیه شهودیه را اگر حق تعالی برحمت کامله خویش بآن عنایات عالیه مذکور نوازد که صوفیه وجودیه را بدان نواخته است و مقصود خود ایشان نرساند و بحسب بعض حکم و مصالح از حقیقت بعض امور ایشان را آگاه نسازد هیچ نقص در قرب ایشان لازم نمی آید کما لایخفی علی المنصف،

وَهَذَا آخِرُ مَا ارَدْنَا اِیرَادَهُ بِطَرِيقِ الْقَلْبِ فِي هَذَا الْفَصْلِ بَعْدَ مُحَقِّقِ الْحَقِّ وَ مَبْطَلِ الْبَطَلِ ذِي الطَّوْلِ وَ الْفَضْلِ،

تکمیل آنچه سابق در جرح کلمات باطله صاحب رساله گذشت در جواب کافی است و در سه مقام تعییرات مختلفه و ضم مقدمات مناسبه تمیید آن نمودیم اولاً تقریر اعتراض بوجهی ادا کرده شد

کہ این جواب از اصل برہم خورد، و ثانیاً تحت ہر جملہ از جواب چیز ہا واضح ساختیم و بفضاحت ہر کلمہ علی التفصیل پرداختیم، و ثالثاً بطریق قلب کردہ اور پیش او آوردیم۔

اما اگر خواہی کہ لطافت دیگر در معرض جواب بشنوی پس حاشہ سمع خود را زمانے این طرف متوجہ کن، و بدان کہ این جواب در حقیقت اعتراض است بر آن استدلال کہ صاحب رسالہ انرا در کسوة اعتراض آورده و ما را در جواب ازین اعتراض چند طریق است،

اول منع حصر گوئیم کہ مراد از توحید حالی شود حق، در خلق، و شہود و خلق در حق است، پس احتمال اختلاف از نظر بصیرت کہ آنرا عین توحید شہودی قرار دادہ و منع استلزام عینیت نموده برہم خورد و الحال چارہ نیست از اعتراف با اتحاد بآن معنی کہ در میان حق و در خلق علاقت است کہ شہود و ظلال و تجلیات اورا بحقیقت شہود او توان گفت، و ظرفیتہ انا و ہو بوجہ من الوجوہ ظرفیت او توان فہمید، و در جمیع اشیاء چہ مطاعم و چہ ملائس و چہ احباب و چہ اعدا چہ انجمن و چہ خلوت اورا ظہور سے و حصول بوجہ من الوجوہ ثابت توان کرد، پس باعتبار این مرتبہ ظہور استوار بہت صادق آید کہ رباعی ہے ہم سایہ ہم نشین ہمہ ہمہ اوست در دل و گدا و اطلس شہ ہمہ اوست در انجمن و فراق و نہا خانہ جمع بالہم ہمہ اوست ثم بالہم ہمہ اوست و چون این حصول و ظہور بواسطہ ظلال است۔ و ظلال را بے اصل خود قیام نیست توان گفت کہ کہ حقیقتہً و بالذات ع بخدا غیر خدا در دو جہان چیز ہے نیست۔

و ایضاً چون اتحاد ظہور سے بہ نسبت جمیع ممکنات ثابت گشت، و ممکنات با اعتراف شہود و ظلال اند کہ اصلاً بجزئہ از استقلال و قیام بذات ندارند لازم آید کہ رباعی ہے

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ظاہر شدہ آن نور بالانوار ظہور
حق نور و تنوع ظہورش عالم توحید ہمین است و دیگر ہم غرور
و برہمین قیاس سائر کلمات وجودیہ۔

و در اینجا اختلافی کہ مفہوم می شود از کلام حضرت مجدد در مکتوب شصت و ہفتم از جلد ثالث کہ عرصہ کائنات موہومہ پیش شیخ ابن عربی وجود حق است و پیش فقیر ظل وجود حق، نیز برآید آ شد، بما قال العارف الجامی اشعار سے

ممکن ز تنگنا سے عدم ناکشیدہ زحمت واجب بجلوه گاہ عیان تا نما دہ گام
در حیرتم کہ این ہمہ نقش غریب چیست بر لوح صورت آمدہ مشہود خاص عام
ہر یک ہفتہ لیک ز مرآت آن دگر برداشتہ ز جلوه احکام خویش گام
بادہ نہاں و جام نہاں آمدہ پدید در جام عکس بادہ و در بادہ عکس جام

این ست انچہ از مونات شق اول بسبب منع حصر بہ ہم خورد

و اما انچہ در شق ثانی از مؤنثہ عدم اتفاق حضرت مجدد لازم کردہ پس اندفاع آن پر ظاہر
چہ اتحاد ظہور سے و مرآتیت ممکنات صفات الوہیت را مرآت ذات حقائق امکانیہ را و آنکہ توجہ
بظلال در حق اینہا عین توجہ بحق است و استدلال بآیت "فَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰقْتَمَرُوْا وُجُوْهُ اللّٰهِ"
عین مکشوف حضرت مجدد است و مکاتیب ایشان بدان مشحون چنانچہ در مکتوب چہل و ششم از
مکاتیب جلد ثانی فی فرمایند و تحقیق این مقام آن است کہ توجہ بحق است سبحانہ، فَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰقْتَمَرُوْا
وُجُوْهُ اللّٰهِ" الی ان قال توان گفت کہ واجب تعالی و تقدس مرآت ممکن است و اشیا در مرآت
واجب تعالی چنان متوہم می شود کہ صور اشیا در مرآت صورت ثم بعد کلام طریل سمع و لبصر
و علم و قدرت مثلاً کہ در مرایائے اشیا ظاہر اند صور سمع و لبصر و علم و قدرت مرتبہ و جوب
اند کہ مرآت آن اشیا است ثم قال این صورت را توان گفت کہ آئینہ قرب اوست و نیز توان
گفت کہ آئینہ محیط آن صورت است و بان صورت ست این قرب و احاطہ و معیت نہ از قبیل
احاطہ جسم بحجم است یا جوہر بعرض بلکہ اینجا قرب و احاطہ ایست کہ عقل از تصویر آن عاجز
است و در ادراک کیفیت آن قاصر

و طریق ثانی اختیار شق اول گوئیم کہ آری مراد از توجید عالی ہین است زیرا کہ اختلاف اشیا از نظر
سالک نزدیک و جودیر موجب انعدام جہت غیرت در واقع از جمیع اشیا نیست
و در اشعۃ اللمعات در لمعہ چہار دہم فرماید محب و محبوب یعنی ممکن و واجب را یک دائرہ فرض کنی
کہ از اخطہ بدو نیم کند کہ بر شکل دو کمان ظاہر شود اگر این خط یعنی تعینات امکانیہ کہ بابہ الالقیاء ممکن
است از واجب وقت منازلہ در میان طرح افتد و از شہود سالک بر خیزد نہ آنکہ فی الواقع منعدم
شود دائرہ چنانکہ ہست فی الحقیقت در نظر شہود و سے نیز یکے نماید "سُرَّ قَابُ قَوْسَيْنِیْ وَاَدْنٰی"

پدید آید، ثم قال اینجا حرفی است نباید دانست که اگر چه این خط از میان طرح افتد و صورت دائره چنان شود که اول بود حکم خط زائل نگردد، اگر چه بخط از نظر شهود زائل شود اثرش فی الواقع باقی ماند زیرا که معلوم است که ارباب شهود و عرفان را در مشاهده و معارف خود تفاوت بسیار است، و آن تفاوت مقتضای تعینات ایشان است، اگر آن تعینات چنانچه از نظر شهود ایشان برخاسته است بحسب واقع نیز مرتفع شود می یابد که میان ایشان بلکه میان ایشان و حق سبحانه نیز در علم و شهود هیچ تفاوت نماند، خیال کجی مبر اینچا و لثنا س که هر کوی در خدا گم شد خدا نیست، انتی۔ آری توحید حالی باین معنی مقتضی جتته از جهات عینیت است ضرورت زیرا که شهود انوار تجلیات دے اگر عین شهود دے است فقد ثبت المدعی و اگر غیر دے است پس درین صورت پیش ازیکه بنظر در آید، و از توحید حالی چیزے نماند و نیز بودن این توحید حالی عین شهود می توحید از مویدا ما است نه مضرات ما زیرا که مدعائے ما همین است که توحید شهود می مستلزم جتته از جهات عینیت است، پس درین صورت اصحاب وحدة الشهود عین مکاشفان وحدة وجود شدند و مکشوفین بایکدیگر تطابق پیدا کردند، فنحن لا نخالف ولا نعترض علیهم و انما نخالف من یخالفنا لامن یوافقنا، فتامل و انصف، با وجود آنکه صاحب رساله توحید حالی را باین معنی از امور واقعیہ شمرده نه از قبیل اغلاط المحس پس در صورت مکشوف شدن این حقیقت معترف نشد بوحدة وجود یا به سبب سوء الموفت است یا به سبب بلا دت یا به سبب لغت فاختر لغشک یا صاحب الرسالة مایخلو۔

و نیز سابق مذکور شد که غایة قصوائی سیر و سلوک بودن این توحید حالی نه باین معنی است که در ابر آن کمال نیست بلکه آن معنی که آن نیز فی نفسه از جمله کمالات جلیله هست، و اتفاق صوفیه قاطبه برای این دعوی پر ظاهراست زیرا که حضرت مجدد در مکتوبات تصریح نموده اند که بدون انکشاف این حالت بنهایت کمال رسیدن متعذر هست علی الخصوص که توحید شهود می نیز بهمین حالت راجع گشت، فافهم۔

جکایه فیها درایه مولانا عبد اللہ لیبب فرزند مولوی عبد الحکیم سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہما

در رساله از رسائل خود که در بیان وحدت وجود بر طبق حکم عالمگیر بادشاه غفر الله له تصنیف آن
 پرداخته، حکایتی آورده است که در مقام اختیار شق اول بسیار مفید است سید شریف جرجانی
 در بعضی رسائل گوید که مرا با صوفی موجد صحبت افتاد، گفتم که نور آفتاب از دیدن ستارگان باز
 میدارد، و ستارگان موجد همچنان تواند بود که نور الهی بر بصیرت غلبه کند و هیچ مخلوق مذکر و نکر
 و در حقیقت مخلوقات موجودند و هم و خیال صوفی گفت موجد است اما ما را بمشاهده محقق شده که
 غیر حق موجود نیست مگر تخیل است

بر عالم معرفت چو کردم نظری افتاد مرا از راه وحدت نظری
 پس طرفه حکایتی و نادیده چینی یکدست و صد آستین و صد جیب بری
 افشاء این سر نشاید اما لباس شریعت، و قال المشایخ افشاء سر الی بوبیت کفر و قیل
 انی لا کتم من علمی جواهره کے لایری الحق ذو جبل فیفتنا
 وقد تقدم فی هذا البوحسن الی الحسین و وصتی ابنه الحسن
 یارب جوهر علم لواء البوح بقیلی انت من لعبد الوثن
 ولا استحل رجال مسلمون می یرون اقبح ما یا تونه حسنا

و از بعضی صحابه منقول است رضی الله عنهم اجمعین که من از رسول الله صلی الله علیه و سلم دو علم یاد کردم
 یکی باشد در میان آوردن و دیگری را اگر بگویم این بلعوم مرا خواهم دید - اینجا حکایت تمام شد
 که صوفی سخن را از شبه صاف نکرده و در اخبار و اقوال علم ممنوع الافشاء متعین نیست تا جایی شاید
 و خلاصه شبه آن بود که آنچه بمشاهده و مکاشفه نفی نمیکنند میتوانند که نور الهی بر بصیرت ایشان غلبه کرده
 موجب خفای مخلوقات شده باشد چون کوکب بنور شمس چنانچه مریدان از مریدان حضرت غوث
 صمدانی دعوی کرد که من حق تعالی را بچشم بر سر می بینم حضرت را خبر کردند و جماعه از آن حضرت
 پرسیدند که دے درین دعوی محق است یا مبطل فرمودند محق مشبه است چو دے حقیقت را بچشم
 بصیرت دیده و از بصیرت دے در دے مبصر دے کشاده گشته، ابصر دے منکس بر بصیرت شده
 گمان کرد که مبصر می بینم

پس چون جواب صاف آن بود که این مرتبه جز غلبه عشق و محو در ربوبیت حاصل نگردد و غالباً بهر
و بے سبب متخلی نگردد، درین خلوت خانه بانه نیاید، و درین حال بصیرت کور بصیرت را چه گنجش
تا اشتباه آن چه رسد. ه عشق آمد عقل خود آواره شد صبح آمد شمع خود بیچاره شد.

عقل خود شعله است چون سلطان سید شعله بیچاره در کجی خزید

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب روحه تاب

درین مرتبه اشتباه را چه گنجش و درین نشاء حقائق اشیاء که هی ظاهر گردد، و قول علیه السلام
«ارنا حقائق الاشياء كما هي» اشاره بدین مقصود بود، انتهى کلام اللیب،

فقر گوید جواب مولانا عبداللہ جوابے مستحسن است، آیا باید دانست که جواب موحده کور نیز
بر طور دانشمندی تمام می شود، و تقریرش آنست که علم یقینی شهودی باین تشکیکات زائل میگردد
و حدوث این ادغام مزاحم آن یقین نمی تواند شد، بر قیاس آنچه در علم کلام از اغلاط الحسن جواب
جواب میدهند که حدوث این اغلاط بسبب اسباب خاصه واقع است، اما ما را علم است
یقینی بآنکه آنچه در وقت سلامت حس مدرک می شود، حکم است صادق، و این شکوک مزاحم
آن نمی تواند شد.

و ایضا قاضین در بدیهات را که تشکیکات در عادیات تمسک نموده اند، همین جواب است
قال فی شرح المواقف. والجواب ان الامکان اعم امکان نقائص باخر منها به من العادیات
لاینا فی الجزم بالوقوع ای وقوع تلك الامور العادیة جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا یزول
بالتشکیک اصلاً انتهى.

و ایضا حضرت مجدد در مکتوب چل و پنجم از جلد ثانی می فرمایند، بعد از آن که عالم را اعراض قائم
بذات حق قرار داده اند، اعتراض آورده اند که علماء ظاهر و فلاسفه قیام عرض را لای محلی جائز
نمی دارند و جواب آن را همین اسلوب سر داده اند، که محسوس و مشاهد ماست که قیام جمیع
اشیاء بذات واجب است تعالی و هیچ حلوتی و محلی در میان نیست، از باب معقول آنرا باز
دارند یا نه، تشکیک ایشان مصادم بداهت مانی شود، و یقیناً بالشک اینها زائل نیگردد، انتهى
طریق ثالث اختیار شق ثانی است، اگر تیم مراد از توجید حالی آن است که اشیا در نفس الامر

موجود یک وجود اند یعنی باب الموجود دیتہ نہ بمعنی مصدری انتزاعی،
تفصیل این اجمال آنکہ وجود مشترک مطلق عام محیط را چہار مرتبہ است و آن ہر چہار از امور عینیت
اول وجود اضافی کہ نکل وجود حقیقی است و او را بوجود عرفی و وجود ظلی و وجود خیالی نیز مسمی کنند،
و گاہے او را بمعنی مصدری یعنی نفس موجودیتہ نیز خوانند نہ بمعنی صورۃ ذہنیہ کہ از امور انتزاعیہ
است نہ عینیت،

و ثانی وجود منبسط و نزدیک حضرت شیخ محمد و وجود نام بہین مرتبہ است و آنرا تعین و بخود می خوانند
چنانچہ صدر الدین شیرازی در کتاب اسفار ازہ مفتاح الغیب صدر الدین قدس لہ نقل کردہ کہ الوجود
تجلی من تجلیاتہ کبائی الاحوال الذاتیۃ انتہی۔

و ثالث وجود صرف و ہستی محض کہ مرتبہ ذات بحت است،
و رابع مطلق وجود کہ مسمی است بحقیقۃ الحقائق، و فی القدیم قدیم، و فی الحادث حادث صفت است
اما مرتبہ خامسہ کہ مسمی است بوجود علمی پس از بحث ما خارج است چنانچہ معنی مصدری انتزاعی
نیز خارج است و تحقق اشیا باین وجودات انضمام ہر یک از انہا باہیات بر طور علیحدہ ہست
و مراد وجودیہ از موجود بودن اشیا بیک وجود بہین قدر است نہ آنکہ اشیا باہم متمیز نیستند یا تعینات
و وجودات خاصہ ایشانرا حاصل نیست و حضرت محمد در اشتراک و عموم این معانی اربعہ باوجود
متفق اند پس بودن این دعوی پیش ایشان غیر مسلم نہ دفع گردید و قباحۃ کہ از بودن توحید
حالی باین معنی امر خلاف واقع لازم می آید مشترک الزام است بین الشیخین و در حقیقت از ہر دو
مرتفع و الہداعلم۔

تتمیم باید دانست کہ صحبت و خطا کشف مختلف می شود باختلاف احوال مکاشفین و طریق
کشف و مکشوف فیہ پس مکاشفین بر چند طبقہ اند مبتدیان و متوسطان و منتہیان۔
باز منتہیان نیز دو گروہ اند گروہی کہ مبداء فیاض ایشانرا منصفہ جلوہ علوم کمالیہ کہ حکمت الہیہ
بمقتضی افاضہ آن و اظہار آن در خلق گشتہ گردانیدہ باشد،

و گروہ دیگر کہ علوم حق را بہ سبب علو شان و تمامی استعداد خود فرا گیرند بے آنکہ عنایت الہیہ
ایشانرا جارحہ این کار سازد و احتمال خطا و رکشف کردہ اول از طبقہ ثالثہ بغایت ضعیف

و مرجوح است
و اما طریق کشف کشف گاہی صورتی میباشد و گاہی معنوی و گاہی ذوقی و گاہی شهودی و گاہی وجودی بوجه آخر کشف گاہی بحجاب باشد در میان مکشف و امر مکشوف و گاہی باحجاب و حجاب یا از جانب امر مکشوف است یا از جانب صاحب کشف و هر یک را ازین اقسام امارات و علامات است که معلوم عرفا است

و اما امر مکشوف فیہ پس باید دانست که امور مکشوفہ نسبتہ کمال و قسم اند
قسم اول آنچه جهت اطلاق در آن غالب است و مراد را محیطہ کاملہ و قرب اتم حاصل
و قسم ثانی آنچه جهت تقیید در آن غالب است و حکم مابہ الامتیاز در وظاہر پس معرفت قسم اول کشف اقوی است و کشف را در آن حکم قطعی است

و معرفت قسم ثانی بحواس باطنہ و ظاہرہ بیشتر است و لباس است که کشف ذوقی را در آن حکم صریح نباشد و اگر در بعض صور باشد حکم ظنی باشد و در بعض صور نادرا حکم قطعی ہم بمسند پس در قسم اول اگر چیزی مکشوف شود احتمال خطا در آن بوجہیکہ هیچ اصل نہ داشته باشد از کالین محال است و پوشیدہ نماند کہ توحید وجودی از قسم اول است و مکشوف ہر دو گروہ کاملان است بکشف ذوقی و وجودی در حالت رفع حجب از جانبین پس البتہ صحیح باشد و ثبوت این محمولات بر توحید وجودی را نزدیک اصحاب عیان است لایحتاج الی البیان

تحقیق باید دانست کہ توحید لفظی است مفرد کہ عند التحلیل منحل می شود بدو جزو جزو اول مادہ اوست و آن وحدت است و جزو ثانی صور اوست و این اثر منسوب بوجد است کہ مفاد صیغہ فاعل مصدر باب تفعیل است و معلوم بالقطع است کہ فعل وحدت در خارج محال است زیرا کہ تحصیل حاصل است پس مراد اذان فعل وحدت بحسب ظرف نفس خود است

چون اینقدر دانستہ نشین باید دانست کہ توحید مختلف می شود بحسب مادہ و بحسب صورۃ اما بحسب مادہ پس گاہی توحید در الوہیت است و گاہی در استعانت و گاہی در عبادت و گاہی در یمین و گاہی در نذر و گاہی در ذبح و گاہی در تعظیم و گاہی در وجود و گاہی در وجوب و گاہی در خلق و گاہی در تدبیر الی غیر ذالک

و اما بحسب صورت پس اختلاف آن بحسب اختلاف قومی و لطائف انسانیست، که فاعل و مباشر قریب آن اثر اند و اثرش و ارفع همه توحیدات، توحید لطیفه انا است و توحید لطیفه حجر بهمت آرس اثبات آن مطلوب بدلیل از متعلقات قوت متصرف و متخذه است، و توحید عالی عوام از لطیف خیال و وهم ناشی می شود، و توحید عالی خواص از لطیف تین مذکور تین، و کذب و خطا را درین قسم مجال نیست، و الدلیل علیه يعرف عند تحقیق اللفیظتین، فانهم والله الهادون الی سبیل الرشاد و هو الموفق للصدق والسداد،

قوله تکمله فی استبعاد التطبيق بينهما.

اقول استبعاد ماخوذ از بعد است، و بعد در رنگ قرب از امور اصنافیه است که مختلف می شود باختلاف نسب و اعتبارات؛ بسا نکته بلند که از اذهان اهل بلا ده فهم آن بسیار دور ینماید، و اهل ذکاوة و فطنة در اول توجه بکنه آن میرسند، پس اگر صاحب رساله بنسبه طبیعت قاصره خود، تطبیق بین المسلمین را دور انگارد، لازم نمی آید که بنسبه طبایع اذکیاء نیز دور باشد، کلا انهم میروند به بعد از راه قریبا، اینجا نکته دیگر باید شنید. سین استفعال برائے چند معنی مستعمل می شود، و هیچ یک از ان معنی در لفظه استبعاد مناسب نمی آید الا معنی اعتقاد، که در استکبار، و استحسان، و استبراد، و استضعاف و استحقسان و استبطاء مستعمل است، پس حاصل کلام صاحب رساله آنست که درین تکمه بیان میکند، من معتقد بتطبیق ام فیما بین المسلمین، و لایلز من الاعتقاد بالمشئ ان یکون واقعا فی نفس الامر علی الخصوص اعتقادات صاحب رساله، که مطابقت و عدم مطابقت آنها با واقع معلوم عقلا است، تا فهم مقوله باید دانست که تطبیق در بیان وحدت وجود و وحدت شهود و بفضل اله تعالی و توفیق در کلام با وجه بسیار در مواضع متفرقه ذکر یافته، و مبر تبه آن را قریب باذهان ساخته ایم که استبعادات صاحب رساله از اجز در استخفاف آن نمی افزاید، لیکن چون صاحب رساله تکمله را برائے ابن محبت خاصه عقد نموده، تطبیق خاص حضرت غوث العارفین سلطان الحقیقین شیخ الاجل ولی الهدی الهی قدس سره و اعلی فی الملالا علی ذکره، و اینجا، مناسب نمود که ... از وجه تطبیق بشرح کلام فیض التیام انجناب و تحقیق کلمات طیبه آن قدوة اولوالالباء

است چیزی و انما یم تا بر هر عاقله واضح شود که کلام اکابر را نافییدن و بقصور ادراک خود معترف نشدن، بلکه راه اعتراض بوزنیدن متمرجه رسوائتها است اعادنا اللہ من خیر فی الدنیا و الاخره و قبل از آنکه درین وادی قدم گذاشته شود لابد است در تمهید نکته چند که در مباحث سابقه و لاحقہ سودمند افتد۔

نکته اولی هرگاه شخص قائل بوحثت وجود باشد او را به نسبت وحدت شهود چهار راه پیش می آید یا اقرار کند به تصریح آن یا تاویل کند آن را و راجع سازد بتوحید وجودی، یا توقف کند در آن یا بانکار آن پیش آید۔ و همچنین هرگاه معتقد وحدت شهود باشد به نسبت وحدت وجود نیز بهین راه ها پیش او خواهد آمد پس این مشنت احتمال است در صورت قول باحد المذنبین؛ و احتمال تاسع آنکه در هر دو توقف کند و هیچ یک را باعتقاد یا بانکار لغرض ننماید و احتمال ثانی آنکه هر دو را منکر باشد؛ و احتمال حادی عشر آنکه حق را در بین المسلمین انکار دهد، و احد الجانبین را لا علی سبیل التعین بتجویب و تخطیه پیش آید، و ازین احتمالات احد عشر آنچه صاحب را اجر مرغوب افتاده قول بوحثت شهود است، بانکار وحدت وجود و چنانچه از ظاهر کلمات او می تراود؛ و آنچه کلام ما بآن منجر گشته قول ست بوحثت وجود و وحدت شهود و معا و تطبیق در میان هر دو و رفع نزاع از کلمات اکابر طرفین؛ لیکن این وحدت وجود نه آن وحدت موجود که ملاحظه و زندقان این را دست مال خود ساخته اند و بوسیله آن باطل شرائع و احکام الهی و مناقضات عقلیه پرداخته؛ و این وحدت شهود نه آن وحدت شهود است که صاحب رسالہ آن را محبوب ساخته؛ و بسوئے البطل صحت تجلی و ظهور که نصوص قاطعه بر آن دلالت دارند منجر گردانیده۔

نکته ثانیه کلمه نزاع لفظی و اختلاف تعبیری در کلام ما بر چند وجه اطلاق کرده می شود۔
اول آنکه جانبین در معنی از معانی متفق باشند؛ و در استعمال لفظی از الفاظ برائے آن معنی مختلف پس طائفه استعمال آن لفظ را تجویز کنند و طائفه از استعمال آن منع نمایند خواه جانبین یا یکی از ایشان درین تجویز و منع اعتماد بر دلیله داشته باشند یا نه؛ چه در صورتی که هر دو جانب دلیله را دست آورده و سازند نیز نزاع ایشان نزاع لفظی است بنسبت آن معنی، پس این قسم

نزاع گاہے در لفظ مفرد می باشد چنانچه در لفظ انگور و عنب و ازیم و اسب با میل که حکایت آن مشهور است و در مثنوی عارف رومی مذکور، و گاہے در حقیقت ترکیبیه می باشد. مثلاً هر دو جانب معترف باشند بثبوت علاقہ بین الشیئین، و طائفه آن علاقہ را مصحح توصیف یا اضافه یا حمل اعتقاد کنند و طائفه نه.

دوم آنکه هر دو خصم نزاع بر یک لفظ دار نمایند اما احد الخصمین را مراد از آن لفظ چیزی باشد و خصم دیگر را مراد از آن چیز دیگر خواه تغایر بین المعنیین بالذات در آن متحقق شود یا نه پس نزاع فرقی بر سبب عدم ورود بر یک محل محض در لفظ و عبارت باشد نه در معنی و حقیقت، سیوم آنکه در اصل مطلب جانبین اتفاق داشته باشند و در بعضی از فروع آن مختلف شوند پس آن را نیز نزاع لفظی گویند زیرا که نسبت فروع باصل خود چون نسبت لفظ است بمعنی که محکوم با حکام اصالتاً درست.

چهارم آنکه احد الجانبین نظر بدلیل عقلی یا نقلی یا کشفی، حکم کند و جانب دیگر نظر بدلیل دیگر حکم کند دیگر مخالف آن حکم، و در واقع هر دو دلیل از مطلوب یا یکے اخص باشد پس در ماده که دلیل یکے قائم نشود با دلیل هر دو اثبات دعوی هم در آن ماده نموده اند، و این را نزاع لفظی گویند بطریق تشبیه زیرا که حاکم چون حکم را مستند بدلیل داشت تابع آن دلیل شد، پس حکم مقصور است بر آنچه دلیل در آن قائم شود، اما بطریق مبالغه و تاکید حکم را در کسوت عموم آورده و این نزاع در کلام و لفظ است نه در اصل مقصود.

نکته ثالثه کلام حضرت شیخ محمد بنوعی از تقسیم منقسم می شود بسه قسم -

قسم اول آنکه متضمن معارف خاصه ایشان است، و این قسم درین مقام که مابعد و تطبیق کلام و رائے ایشانیم واجب القبول است اگر مرجوع عینیه نباشد.

قسم ثانی آنچه متضمن نقل مذہب شیخ ابن عربی است، و این قسم نیز معتمد علیہ و موثوق به است، زیرا که حضرت ایشان از ناقلین ثقات اند، لیکن چون نصوص قاطعیه شیخ ابن عربی بر دعوی قائم شود، و نقل حضرت ایشان مخالف آن افتد ترجیح آن نصوص را خواهد بود، زیرا که اختلاف

در نقل بسبب اختصار بر جمله از کلام منقول عنه و عدم احاطه آن جمله بحیج دقایق و حواشی بآیه
سبب نقل بالمعنی که فی الجمله تعسر لازم اوست، یا بتوسط نقل دیگر که مخالف اصل باشد و بتوسط
آن نقل مخالفت درین نقل هم راه یابد الی غیر ذلک من الوجوه و الاسباب محتمل است،
قسم ثالث آنچه متضمن است حمل کلام شیخ ابن عربی را بر بعض مکشوفات خود با دعاء مخالفت آن
به سبب بعض مکشوفات خود و این شتم البته واجب القبول نیست زیرا که متعلق است بفن و انتمند
و دانشمندان دیگر را نیز مجال در آمد در این قسم است، قال رسول الله صلی الله علیه و سلم
فی قصته نهید عن تابیر الغل و نقصان شمار هم فی ذلک العام، انما انا بشر اذا انکر
بشیء من امر دینکم فخذوا به و اذا امرتکم بشیء من رائی فانما انا بشر رواه مسلم،
و فی المصابیح فقال رسول الله صلی الله علیه و سلم انتم اعلموا بامور دنیاءکم -
نکته رابعه کسیکه معتقد تطبیق است فیما بین المذنبین نه بان معنی است که انکار اختلاف
می کند، و میگوید که شیخ مجدد و هرگز نگفته اند که مذنب من خلاف شیخ ابن عربی است، یا اختلاف
قضایا بنفی و اثبات در کلام شیخین واقع نیست بلکه بان معنی که هر دو مکشوف در نفس الامر
ثابت اند و در مرتبه از مراتب واقع و رفع و ثبوت یکے مستلزم نفی دیگر بالکلیه نیست -
نکته خامسه اختلاف را وجوه و اسباب بسیار است خاصه در کشفیات چنانچه در کلام شیخ
صدر الدین قزوینی به بندے از ان اشاره واقع است، گاهی در نفس مکشوف یکے حقیقی
است و مکشوف دیگر حقیقت دیگر، یا یکے از ایشان در مقامی متدقیق و امعان را کار فرمود
و دیگر را عبور بر سر پیموده، و گاهی در نحو انکشاف به سبب اختلاف مقام بیان اگر چه صورت
مکشوف واحد است، مثلاً فیما نحن فیه صورت مکشوف آنست که ذات حق عز وجل و علایا
صفات و افعال خود با عدم مقارن و متمزج گشته بود چکیک هیچ تبدل در آن راه نیافته، و مقام
بیان شیخ اکبر همین مکشوف را از مرتبه جمع است که نهایت عروج است و منتهاے سیر الی الله فی الله
و مقام بیان شیخ مجدد از مرتبه فوق است که نهایت نزول است و منتهاے سیر عن الله قال
الشیخ المجدد فی المکتوب المستین بعد المائتة من الجلد الاول فی آخره باید دانست که

منشأ تفاوت علوم و معارف در مکتوبات و رسائل که ازین درویش بلکه از هر سالک صادر شده است، همین تفاوت حصول مقامات متفاوت است، هر مقام را علوم و معارف جداست و هر حال را قال علیحدہ پس فی الحقیقۃ تدافع و تناقض در علوم نباشد، انتہی۔

و گاهی به سبب اختلاف اصطلاحات بود که ناظرین در کلامین تجرید اصطلاحین کما ینبغی ننمایند، و بسبب تشبث الفاظ مشتت الحال شوند، و گاهی به سبب اتحاد اصطلاح و اختلاف مصطلح فیہ یا محل استعمال باشد، مثلاً لفظ المد موضوع است برائے معنی که معلوم است بوجوه کلیہ چنانچہ علام کلام تصریح نموده اند که معلوم ما از لفظ المد نیست مگر امور اضافیہ و سلبیہ و صفات ذاتیہ که معلوم اند بالوجه لا بالکنہ، و صدق این معنی بر امور متعدده و لو علی سبیل التبادل جائز است پس اگر شخصی ازین لفظ معنی فہم که مصداق آن وجوه کلیہ باشد، خواه مرتبہ تجلیات کما قال الشیخ الحداد، بسااست که سالک را ظلال گرفتار خود سازد، و خود را باصل دانایند، و شخصی دیگر مرتبہ دیگر را که مصداق آن وجوه کلیہ است منظور نظر دارد و باعتبار وجبتین احکام مختلفہ بنمایند نسبت بآن یکذات پیدا خواهند شد، پس یکے گوید چنان است، و دیگر گوید چنان نیست، و این قسم اختلاف غالباً ناشی میشود از اسباب سابقہ مثلاً احداً الجانبین زید را بوجه تیقظ و صبا ادراک کند در صورت زید تیقظ و زید صبی در خیال و حافظه او جا گیرد و جانب دیگر همان زید را بوجه نوم و شیخوخت مثلاً ادراک کند، و صورت زید نائم و شیخ در خیال و حافظه او مستقر شود، پس برود و ذرا احکام تدافع کنند، و در حقیقت تدافع نباشد، و سابق مذکور شد که کشف فی نفسہ از کسوت معانی و الفاظ عاری است، و این هر دو بملاحظہ قوی فکر یہ صورت میگیرند، و گاهی اختلاف باجمال و تفصیل باشد، و گاهی بقصد و تبع، پس یکے وجہ را منظور نظر دارد، و بوجہ ثانی اعتداد ننماید، و دیگر بالعکس،

نکتہ سادسہ تطبیق بین القولین بدو وجه میتواند شد، یا آنکه احداً القولین را اصل سازند، و دیگر را راجع باو کنند، یا آنکه هر دو را بر مدلول خود گذارند، و در مرتبہ از مرتبہ واقع ثابت کنند، و این افضل الوجہین است۔ پس در تطبیق مطلقاً، و درین صورت مقیداً

حکمتی که بعضی جهلانه گفته، و بمولانا سعد الدین تفتازانی نسبت کرده اند که تطبیق تجنیل
الطرفین، ساقط گشت، خصوصاً در مقامی که طرفین از اهل کشف باشند و قد مر نقل ما یبذل
فی هذا المقام من کلام الشیخ الاکبر، و افتخار الشیخ المجدد بتطبیقه بین العلماء و الصوفیه
فی مسئله وحدة الوجود و حمد الله تعالی علی تلك النعمة و ابتهاج به باحصل له من ذالك
الکمال ادل دلیل دفعه منزله و فحما متدرجته

قوله باید دانست که بعضی اکابر تائید در تطبیق بین هذین المسئلتین معنی تکرار کرده اند.

اقول باید دانست که تطبیق بین هذین المسئلتین را جمعی از محققین متصدی گشته اند مثل
شیخ وحید الدین علوی و حقیقت محمدیه و صدر الدین شیرازی در اسفار، و الشیخ الاجل
الایجل قدوة المحققین و سلطان المدققین شیخنا الشیخ ولی الله الدهلوی العمری رضی الله
عنه و ارضاه و اکرم فی الافراد لیس مثواه - و سیدی شرف الدین محمد دهلوی و حضرت
شیخ مجدد و حضرة عروة الوثقی خواجه محمد معصوم
و تفصیل درین مقام آنست که اختلاف بین الفئتين من الوجودية و الشهودية در
چند محل ظاهر می شود،

تحت اول آنکه حضرت حق وجود مطلق است نزدیک وجودیه، و مذمب شیخ علاء الدوله سمنانی
و حضرت مجدد آنست که حضرت حق فوق الوجود المطلق است، و این هر دو بزرگ درین مسئله
باجهور تشکیل همعان اند، لیکن نزدیک متکلمین موجودیه ذات بهمین وجود را ندانست و نزدیک
این دو بزرگ موجودیه ذات بخود است. نه بوجود، و این اختلاف است که صاحب رساله
بر آن مطلع نشده، و متصدی تطبیق درین اختلاف صاحب اسفار است، و حاصل تطبیقه
آنکه وجود مطلق را دو معنی است، اول وجود صرف و ثانی وجود منبسط، و معنی اول را شیخ
علاء الدوله سمنانی وجود حق می نامند، و شیخ مجدد او را در مرتبه شیون ذاتیه می شمردند، که
نزدیک ایشان عین ذات اند، و صوفیه وجودیه آنرا بغیب بهویه، و البطن بطون کل باطن،
و ذات بحت و غیرها من الاسماء مسمی میکنند، و بهمین معنی را باجماع عین ذات باید گفت، و معنی ثانی

راشیخ علاؤالدوله سمنانی فیض حق و فعل فی نامند و حضرت شیخ مجرّد ازان تعین وجودی تعبیر میکنند این
معنی را با جماع غیر ذات توان گفت و ذات را فوق آن تصور توان نمود زیرا که آن مرتبه نیست
از مراتب ذات و مرتبه الشئ من حیث هی مرتبه غیر ذلک الشئ فلا نزاع بین الفریقین اصلاً
(عبارات صاحب اسفار در تطبیق) الحال عبارات اسفار را که در تطبیق بین مذہب
الوجودیه و مذہب الشیخ علاؤالدوله سمنانی ذکر نموده است ایراد کنیم قال فی الاسفار ان
لفظ الوجودیة یطلق بالا مشترک علی معان، منها ذات الشئ و حقیقته و هو الذی یطرد
العدم فیہ ثم قال بعد کلام و کما ان اطلاق الوجود علیہ تعالیٰ بالمعنی الاول حقیقه عند
العلماء فکذلک عند کثیر من المشائخ الموحدين کالشیخین محی الدین بن عربی و صدر
الدین القونوی و صاحب العروة فی حاشیه علی الفترحات و کثیراً ما کان یطلق الشیخ
و تلمیذہ الوجود المطلق علی الوجود المنبسط الذی یشی عندہم بالظلال و الہباء و العما و تمة
الجمعیة لا المرتبة الواجبة و کثیراً ما یطلق صاحب لعرۃ الوجود المطلق علی الواجب تعالیٰ
طانی اظن ان الاختلاف یبینه و بین الشیخ بن العربی انما نشأ عن هذا لا شترک فی اللفظ الثوب
للا شتباہ و المغالطة و ممن اطلق لفظ الوجود و ادابها الواجب تعالیٰ الشیخ العطارد
فی اشعار الفارسیة حیث قال ہ ان خداوندے کہ ہستی ذات اوست جمہاً یا مصحفیات اوست
و قال الفاروسی القدسی فی دیباجۃ کتابہ ہ

جہان را بلندی و پستی توئی
ندانم چہ ہر چہ ہستی توئی
و قال العارف القیومی مولانا جلال الدین الرومی فی مثنوی ہ

ما عندہا تیم و ہستی ہائے ما
تو وجود مطلق و ہستی نما
لا ما عند علماء الظاہر و اهل الکلام فلما کان اطلاق الاسماء علیہ تعالیٰ بالتوقیف لشرعی
فلا شبهة فی عدم مجوزا اطلاق الوجود بل الوجود ایضاً عندہم علی ذاتہ تعالیٰ تسمیۃ و اما
الطلاقہ توصیفافیه خلاف لاجل الخلاف المتحقق بینہم فی ان کل صفة او فعل لا یوجب
نقصاً علیہ ولا نقصاً للواجبیت؛ فهل یجوز اطلاقہ علیہ تعالیٰ امر لا، قیل لا، و قیل نعم،

وهو الصواب لا مشترك مفهوم
 والممكنات، وأما ما ذكره صاحب العروة من أن الذات الواجبة وراء الوجود والعدم
 بل هو محيط بهما. فالظاهر أنه لم ير حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه
 يحل منعه عن إطلاق الوجود تعالى وتكفزه الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء
 إذ لا شبهة في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عيناً للذات الاحدية فلا يصح حمله
 عليها هو محلاً ذاتياً أولياً، لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه الذي حمله
 رتب عليه تكفيرهم، بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من الأكابر الحكماء الصوفية
 متفقون على تنزيده تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكد
 إلا بطريق خاص عند العرفاء وهو ادراك الحق بالحق عندنا والسالك واستهلاكه
 في التوحيد ومن تأمل في كتبهم وذرهم تأملاً شافياً يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد
 من العرفاء والمشائخ ولا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود، ويظهر له أن اعتبار
 بعض المتأخرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمناني في حاشية المتعلقة بالترغيب
 على الشيخ بن العربي وتلميذه صدر الدين القنوي يرجع إلى مناقشات لفظية من
 التوافق في الأصول والمقاصد فنجلتها أنه ذكر الشيخ فيها أن الوجود المطلق هو
 الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشية كلامه أن الوجود الحق هو الحق تعالى
 لا الوجود المطلق ولا المقيّد كما ذكره، انتهى. فظاهر أن الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة
 مع يرجع إلى اللفظ فآماً أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات
 فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما مر سابقاً في بيان المرتبة الثالثة من الوجود
 ويؤيده التعميم بكل نعت إذ من جللت نعوت المحدثات فأنه في القديم قد مر
 وفي المحدث محدث ولا شبهة لأحد من العرفاء في تنزيه تعالى عن صفات المحدثات
 وسمات الكائنات، وأما أن يكون مراده من الوجود البحت الواجب فآماً أن يراد
 بكل نعت أنه سبحانه منعوت بكل نعت كماله وصفة واجبة هي من ذاتها ذات تعالى
 باعتبار ذاتها لا بفهم صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العلية

ونعته الذاتية، أو يراد أنه المنعوت بكل نعت مطلقاً أعز من أن يكون بحسب ذاتية
 له في المرتبة الاحدية أو باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته
 ومنازل شيوافاته من جهة سعة رحمة وفؤده وكرم وجوده وبسط لطفه ورحمته
 ومنها ما قال في موضع آخر من كتابه ليس في نفس الامر لا وجود الحق، فكتب المحشي،
 بلى ولكن ظهر من فيض وجوده بمجودة مظاهره فللفيوض وجود مطلق والمظاهر
 وجود مقيد، واللفيوض وجود حق،

وقال في موضع آخر منه إذا الحق هو الوجود ليس إلا، فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق
 وبفعله وجود مطلق ولا اثره وجود مقيد، وقال أيضاً فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد
 وعدمية الماهيات الممكنة، ولقد نبهتكم على امر عظيم أن تنبهت له وعقلته فهو
 عين كل شيء في الظهور ماهو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو الاشياء
 اشياء، وكتب المحشي في حاشيته بلى اصبحت فكى ثابتاً على هذا القول الى غير ذلك من
 الملاحظات التي يرجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في
 التصريح والتعريض وكثيراً ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين
 والهوية وغيرها، اذ قد يطلق ويراد منه ماهيته وعينته الثابتة، ويقع الغلط في
 اطلاق لفظ الوجود ايضاً باعتبار ارادة احد من معنى الوجود الحق والمطلق، والمقيد
 والافن قائل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يقف على الخلاف
 بينه وبين الشيخ في اصل الوجود انتهى-

وقال في فصل منه اعلم ان للاشياء في الوجودية ثلاث مراتب،
 اولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق بوجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيد بقيد
 وهو المسمى عند العرفاء بالهوية العينية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو
 الذي لا اسم ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك، اذ كما له اسم ورسم
 مفهوم من المفاهيم الموجودة في العقل او الوجود وكلما يتعلق به معرفة وادراك
 يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو

على ما هو عليه في حد نفسه من خير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول الذي
الامن قبل لوازمه واثاره، فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدوداً ومقيداً بتعين
ولا مطلقاً حتى يكون وجوده لبشر القيد، والمخصصات كالفضول والمشتخصات، وانما
هي لواحق ذاته وبشر الظهوره لعل وجوده يلزم النقض في ذاته تعالى عنه علواً كبيراً
وهذا الاطلاق امر سلبى يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والمنعوت عن كنه ذاته
وعدم التقيد والتجدد في وصف واسم وتعين او غير ذلك المجتنى عن هذه السلوك
باعتبار انها امور اعتبارية عقلية،

المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره والموجود المقيد بوصف زائد والمنعوت بالكامر
محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب
والشجر والثمار وسائر الموجودات الخاصة،

المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عموم على سبيل الكلية بل
على نحو آخر فان الوجود محض التحصيل والفعلية والكلى سواء كان طبعياً او عقلياً يكون
مبهما يحتاج في تحصيله ووجوده الى انضمام شئ اليه يحصله ويوجده، وليست وحدته
عددية الى مبدء الاعداد، فان حقيقة منبسطه على هيكل الممكنات والواح الماهيات
لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من العدم والحدوث والتقدم
والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والمجهرية والعرضية والتجرد
والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شئ آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية
والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية متعينة من مراتب ذاته وانما تعيناته
وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة ومرش الرحمن والخلق المخلق به
في عرف الصوفية، حقيقة الحقائق، وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات
المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول
معقولاً، ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم انه تجلى، ليس كذا لك

والعبارات عن بيان انبساط الماهيات واشتمالها على الموجودات قاصرة الاشارات على سبيل التشبيه والتمثيل، وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والاشاط الامن قبل اثاره ولوازمه، ولهذا قيل نسبت هذا الوجود الى الموجودات العينية والاجسام الشخصية نسبة الكلى الطبعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته، وهذه التمثيلات مفردة من وجه، متعددة من وجه،

ثُمَّ قَالَ والاشارة الى هذه المراتب الثلاث وكونها ما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي، قَالَ علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره، انتهى كلام صاحب الاسفار

محل ثاني أنك صفات عين ذات اند يا غير ذات و تصدى تطبيق درين اختلاف شيخ وجيه الدين علوي است، قال في الحقيقة المحمدية بعد بيان مرتبة الذات ووصفها بانه ليس هناك اسم ورسم ووصف ولغت وظهور وبطون وكلية وجزئية وعموم وخصوص ووحدة زائدة على ذاته، وكثرة، فاما اول ما يتجلى بصفة الحيوة بشعر صفة العلم ثم الاحدية التي هي شعور الذات للذات، ثم ما يتجلى به الوحدة الحقيقية التي هي اصل قابليات الاشياء، ثم مرتبة بقية امهات الصفات اي الصفات السبع الى آخر ما قال،

حاصل اين تطبيق آنست كه صفات واجبي مراتب ومقانات، وتجليات حضرت حق اند تعالى شانه، وسابق گذشت كه تجليات ومراتب شتى راس وجه عين توان گفت ومن وجه غير محل ثالث آنكه حقائق ماهيات ممكنه نزديك حضرت شيخ مجدد اعدام اند و نزديك شيخ اكبر وجودات و متصدى تطبيق درين اختلاف في الحقيقة لامن حيث انه منسوب الشيخ المجدد، صاحب اسفار است قال في الاسفار في التخصيص على عدمية الممكنات بحسب ايمان ماهياتها، كانك قد امنت من تضاعيف ما قري سمعك منا بتوحيد الله سبحانه وتوحيد اخاصها، واذ عنبت الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي، انما موجوديتها بانصبغها بنور الوجود، ومقوليتها بانحو

من انحاء ظهور الوجود، وطور من اطوار تجلية وان الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشين والتعينات ليس الاحقيقة الوجود الحق بحسب تفاوت مظهر وتعدد شين وتكثر حشيتة والماهية الخاصة الممكنة كعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ومظاهرها في كونها مما لا تاصل لها في الوجود عينها والفرق بين القيلتين ان المصداق في حمل التي من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العينية والذهني، ونحمل تلك الاعتبار من مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء الماهيات الخاصة امر عينية هي نفس الوجودات عندنا، ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهية شئ في الخارج،

والعاصل ان الماهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك العاني الكمية حكاية ل حال الماهيات في انفسها والقييلان مشتركان في انهما ليسا من الذات العينية التي تتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقل والحواس بل الممكنات باطلت الذات ما لكت الماهيات ازلا وبدا، والموجود هو ذات الحق دائما وسرمد، فالترجيد للوجود، والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو مسمى لغيب الغيب وظهور بذاته بفعله يتنور به سموات الارواح، وارضى الاشباح، وهو عبارة عن تجلية الوجودى المسمى باسم النور يظهر به احكام الماهيات والاعيان، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما مر، اتصف حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض، لا بالذات فتنعكس احكام كل من الماهية والوجود الى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلى الوجودى كما في قوله تعالى "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ" وانا التعدد والتكرار في الظاهر والمرايا لا في التجلى والفعل، بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير فيها ويتعدد الماهيات بتكثر ذلك النور كتكثر النور الشمس بتعدد

الشُّبُكَاتِ وَالرُّوْزَنِ، فَاِنْ كُشِفَ حَقِيقَةُ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْكُشْفِ وَالشُّهُودِ مِنْ اَنَّ الْمَاهِيَا
الْمَكَانِيَّةَ اُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ لَا بِمَعْنَى اَنَّ مَفْهُومَ السَّلْبِ الْمَفَادِ مِنْ كَلِمَةٍ لَا اَوْ مِثَالِهَا، دَاخِلٌ فِيْهَا
وَلَا بِمَعْنَى اَنَّهَا مِنْ اِلْتِمَاعِ الْعَتَبَاتِ اِلِذْهِيَّةِ وَالْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ، بَلْ بِمَعْنَى اَنَّهَا غَيْرُ مَوْجُودٍ
لَا فِي حَدِّ الْفَسْهَاءِ بِحَسَبِ ذَوَاتِهَا وَلَا بِحَسَبِ الْوَاقِعِ، وَلَا نَ مَا لَا يَكُوْنُ وَجُودًا وَلَا مَوْجُودًا
فِيْ نَفْسٍ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَصِيْرَ مَوْجُودًا بِتَاثِيْرِ الْغَيْرِ وَافَاضَتْ بَلْ الْوُجُودَ هُوَ الْوُجُودُ، وَاَطْوَارُ
وَشَيَوْنَ وَانْحَاوَةٍ، وَالْمَاهِيَا مَوْجُودِيَّتُهَا اِنَّمَا تَقِي بِالْعَرَضِ بِوَاسِطَةِ تَعَلُّقِهَا فِي الْعَقْلِ
بِمَرَاتِبِ الْوُجُودِ وَلَطَوْرَةٍ بِأَطْوَارِهَا كَمَا قِيلَ شَعْرَةً

وَجُودًا نَدْرُكُهَا خَوْشِ سَارِيسِ تَعَيَّنَهَا اُمُورًا عَتَبَارِيًّا اسْت

تَعَقُّتْهُ الْمَمَكَّاتُ بِأَيَّةٍ عَلَى عَدَمِهَا نِيْمًا اِنْ لَا اِبْدَاءَ اَوْ اسْتِفَادَةً لِلْوُجُودِ لَيْسَ عَلَى رَجْعِهِ يَسِيرُ الْوُجُودُ
الْحَقِيقِي صِفَةً لَهَا، نَعَمْ هِيَ تَصْيِيرُ مَظَاهِرٍ وَمَرَايَا لِلْوُجُودِ الْحَقِيقِي بِسَبَبِ اجْتِمَاعِهَا مِنْ
تَضَاعُفِ الْحَاصِلَةِ لَهَا مِنْ تَنْزِلَاتِ الْوُجُودِ مَعَ بَقَاءِهَا عَلَى عَدَمِيَّتِهَا الذَّاتِيَّةِ
سِيَرُوْنِي زِمْمَكُنْ دَرْدُو عَالَمِ جَدَاهِ رُكُزِ شَرْعٍ وَالسَّاعِلُ

تَرْجَمَةُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَلْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ" وَفِي كَلَامِ الْمُحَقِّقِيْنَ اِشَارَاتٌ وَاضِحَةٌ
بَلْ تَصْرِيحَاتٌ جَلِيَّةٌ بَعْدَ مِيْتَةِ الْمَمَكَّاتِ اِذْ لَا وَاِبْدَاءَ، وَكَفَاكَ فِي هَذَا الْاَمْرُ قَوْلُهُ تَعَالَى "كُلُّ شَيْءٍ
كَمَا لِلَّهِ اِلَّا وَجْهُهُ"

قَالَ الشَّيْخُ الْعَالِمُ مُحَمَّدُ الْغَزَالِيُّ "مُشِيرًا اِلَى تَفْسِيْرِ هَذِهِ الْاَيَّةِ عِنْدَ كَلَامِهِ فِي وَصْفِ الْعَارِفِيْنَ
بِهَذِهِ الْعِبَادَةِ، فَرَّعُوا بِالْمَشَاهِدَةِ الْعِيَايَةِ اَنَّ لَا مَوْجُودَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَا لَكَ
اِلَّا وَجْهٌ لَا اَنْ يَصِيْرَ هَا لَكَ فِي وَقْتٍ مِنَ الْاَوْقَاتِ بَلْ هُوَ هَا لَكَ اِزْلاً وَاِبْدَاءً لَا يَتَصَوَّرُ
اِلَّا كَذَلِكَ، فَاِنْ كُلُّ شَيْءٍ اِذَا اُعْتَبِرَ ذَاتُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَهُوَ عَدَمٌ مُحَضَّرٌ وَاِذَا اُعْتَبِرَ
مِنْ الْوَجْهِ الَّذِي يَسِرُّ اِلَيْهِ الْوُجُودُ مِنَ الْاَدْلِ الْحَقِّ رَاى مَوْجُودًا، لَا فِي ذَاتِهِ لَكِنْ مِنْ
الْوَجْهِ الَّذِي يَلِي مَوْجِدَةً، يَكُوْنُ الْمَوْجُودُ وَجْهًا لِلّٰهِ فَقَطْ، فَكُلُّ شَيْءٍ وَجْهَانُ وَجْهٍ اِلَى نَفْسِهِ
وَوَجْهٍ اِلَى رَبِّهِ فَهُوَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِ نَفْسِهِ عَدَمٌ وَبِاعْتِبَارِ وَجْهِ رَبِّهِ مَوْجُودٌ، فَاذَنْ لَا مَوْجُودَ

(وَمَا كَانَ الشُّكَاةُ وَمَحْمُودًا لَنَا اَلْعَلْفِي وَقَالَ الصَّوَابُ عِنْدِي الشُّبُكَاتُ وَارَادَ بِهَا اَنْشَابِيكًا اَيِ النَّوَافِذَ الَّتِي يَدْخُلُ مِنْهَا نَوَازِلُ الشَّمْسِ فِي الْبَيْتِ ٥٥)

إلا الله فان كل شئ هالك الا وجهه اذلاً وابداً، وقال في فصل آخر عقدة لاثبات التكثر في الحقائق الامكانية ان أكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنز مرامهم ظنوا ان يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود والموجد بظاهر موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضتها ^{لثباتها} او هاهم وخالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعد مية الذات الكريمة القدسية، ولا شفا من الشريعة المكتومة كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاعمال لظنة التعددة بحركاتها المختلفة جهةً وقدرًا، وآثارها التيقينية وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والغوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعاً وتشخصاً وهويةً وعدداً، والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً،

تضمن لكل منها اثاراً مخصوصة واحكاماً خاصة ولا تغني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا تغني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يمكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه،

وما يترأى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات اموراً اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناها ما يفهم منه الجمهور، فمن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وادان ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقانة الاوزان واختلا لها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك ان تنبذ ما سلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجواً واجبا لغيره من حيث هو موجود واجب بغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الوجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت،

وجهة اخرى بها يتبعين هوية الوجودية، وهو اعتبار كونه في اى درجة من الدرجات

الوجود قوةً وضعفًا كما لا يخفى، ولقضاءً، فان إمكانية الممكن انما تنبعث من نزوله
 عن مرتبة الكمال الواجب والقوة الغير المتناهية والقهر لا تنوء والجلال لا يرفع
 وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا ثبوت قصور
 ولا جهة عدمية، ولا حيثية، امكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات حقيقية
 وهي المسماة بالماهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة
 مطلق الوجود ومن جهة كونه فى مرتبة متعينة من القصور فاذا ن ههنا ملاحظات
 عقلية لها احكام مختلفة، الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجود المجمل من غير
 تحليل الى تنك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود
 الموجودات، والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعيين وتخصص بمرتبة
 من المراتب وحد من الحدود، وهذا حقيقة الواجب عند الصورية توجد من الهية
 الواجبية ومع الهويات الامكانية بعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار
 ولعدم طرق الزوال والقصور والتغير والتحد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق
 وان اتصف بها المطلق لا بشرط الاطلاق والا اطلاق ولكونه عين المرتبة الالهية
 وباحكام وحدته مع انبساطه وسريته فى جميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ
 لا بشرط شئ الذى ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له
 مراتب متفاوتة،

والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذى هو
 اعتبارى محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات
 وهو ما لا غبار عليه لان هند التحليل لم يبق بعد اقرار سلخ الوجود عن الممكن
 امر متحقق فى الواقع الا بمجرد الانتزاع الذى فالحقائق موجودة متعددة
 فى الخارج لكن منشاء وجودها وملا كتحققها امر ولمد هو حقيقة الوجود والنسب
 بنفس ذاته لا يجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية كالتعدد يصدق
 عليها انها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجودتها غير اعتبار تعددها اعتبارى

ولما كانت العبادة قاصرة عن ادعاء هذا المقصود لغموضه ودقة مسلكه وبعذوره
 يشتبہ علی الاذهان و یختلط عند العقول ولهذا طعنوا في كلامه و سئلوا الاكابر بانها
 ما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح، و یبطل به علم الحكمة و خصوصاً
 فن المفارقات الذي ثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام و انحاء
 وجوداتها المتخالفة للماهیيات انتهى -

و نیز مولانا جلال الدین دوانی در شرح رباعیات خود، و مولانا جامی در تصانیف خود این
 معنی را بنحی تقریر کرده اند که بعد از تامل در آن نزاع فریقین مرتفع میشود،
 قال الملا جلال الدین دوانی بعد بیان المذهبین فی شرح الرباعیات اینست محل
 اقوال این دو طائفه هر دو مشرب بهم نزدیک است

خدا بطن ہرشی اوقفا ہا فانه کلا طرفے ہرشی لہن طریق ہے
 و اگر واقف بصیر و رمتی ہر دو مشرع غرض نماید بر اوظا ہر شود کہ چون مرتبہ لا بشرط کہ فرقہ
 ثانیہ اثبات فی کنند از حیز اشارۃ و عبارت واسم و رسم و لغت و وصف خارج است،
 چنانچہ مذکور شد، پس بحث و نظر را در مجال نیست، ازین جهت نیز فرقہ اولی کہ اہل نظر
 و بحث اند بمرتبہ ثانیہ کہ یکجہ وجوب ذاتی و مقید بشرط لاشی است، ہستی شدہ اند چہ ظاہر
 بلند پر و از عقل را۔ مجال تجاوز از ان مرتبہ نیست، لود لذت انملت لا فتوحات۔
 ازین بیان مبین شد کہ موجود بالذات حق سبحانہ و تعالی است، و ممکنات باعتبار اصنافہ
 و انتساب بان ذات موجود تمامی شوند نہ آنکہ بحقیقت موجود اند چنانچہ گفتہ اند الاعیان
 الثابتہ ما شمت رائحة الوجود بل هي باقية علی عدمها۔

وقال الشيخ اوحـد الدین عبد اللہ البـلہانی قدس سرہ
 ظننت ظنونا بانك انت و ہا انتكون ولا قط كنت
 فان كنت انت فانت فانت و ہا انتكون ولا قط كنت
 زیرا کہ محقق شد کہ نزد اہل تحقیق و اصحاب نظر دقیق، وجود حقیقی است قائم بذات خود

ہے کہ ذاتی الذیوت۔ وقال الملا نا الاعظمی قلت والصواب فی ردیۃ ہذا البیت عہد الفہرشی اوقفا ہا فانه کلامیچہ ہرشی لہن طریق۔

نه وصف قائم بغیر چنانچه بحسب نظر جلی ظاهر شد پس غیر او حقیقت موجود نباشد، بلکه موجود حقیقی همان ذات باشد همان معنی که سبق اشاره بدان واقع شد پس تفاوت و تبعاً در میان ممکنات، ذات حق تعالی در مرتبه موجودیت در غایت کمال باشد چه ذات حق تعالی عین هستی اوست، و ممکنات نه عین هستی خود اند و نه مقتضی هستی خود، و نه معروض هستی خود بحقیقت، بلکه هست نمایند بسبب لپستی خاص که آنحضرت دارند پس در مرتبه وجود بر مراتب از مرتبه وجود حق آنزل باشند چنانچه در مصادع یاد نموده شد ۵۱ التراب و رب الارباب.

۵۱ من از تو گشته بچندین هزار مرحله دور لطیفه آنکه تو نزدیک تر بمن ز منی
دعنی مطلق حق تعالی است چه اصلاً وجود و کمالات او غیر او نیست - ۵۲
و بوجهها من و جبهها قمر و لعینها من عینها کحل
و راء عشق کحل العدا مع خلفه بملاء، اری فی عینها من الکل -

و کمال فقر و نیستی خلق را هست چه وجود حقیقی ندارند و نمایشی که دارند نه از ذات ایشان است بلکه از ذات خالق، بلکه عکس وجود حق است که در مراتب اعیان ایشان ظاهر شد.
ذال فی فصل آخر ۵۳ هستی است که در نیست کند جلوه مدام زان هستی نیست است عالم بنظام
اشیاست در و محدود با وجود اند آن یک صفت جلال و این یک اکرام

حق سبحانه و تعالی بذات خود موجود است چنانچه مشرکاً گدشت و ظهور او در مراتب اعیان ممکنات است که معدوم اند و همچنان بر صرافت عدم باقی اند چنانچه آب در زمینی که لون ظرف در و ظاهر است، همچنین بر زیرنگی خود باقی است چه لونه که در و می نماید لون غیر است نه لون او، و عالم عبارت است از ان اعیان که بواسطه فیض تجلی حق نمایشی دارند پس نظام عالم بواسطه آن هستی، نیستی است و آن اعیان نظر موجودت ذاتی حق و وحدیت او مستهلک و فانی اند و این صفت جلال است و قهر که مقتضی نفی ماسوائے است و نظر تجلی حق و ظهور او در مراتب صفات ایشان موجود اند بآن معنی که مکرر بآن ایمائے رفت اعنی موجود نما اند و این حیثیت صفت اکرام است که مستدرعی ظهور حق است و در ان مجالی و درایا هست در تحقیق و بسط آن محققان گویند، شده ظهور در رک مانع ادراک می شود بمشابهتیرگی که از تحدق بقصر آفتاب

بالبصار میرسد و نماینده هر چیزی که از غایب ظهور ادراک آن نتواند کرد که تا ستر اشعه سطوات ظهور را ونکند، او را نتوانند کشود، پس شاید که چیزی مظلم همچون عدم مطلق نماینده روشنی کامل چون وجود مطلق شود، یا روشنی ضعیف چون عدم ممکن که آن را عدم اضافی گویند، نماینده روشن تر از خود گردد و چون آئینه نسبت با قرص آفتاب، و تقابل میان نموده و نماینده ضرورت و مقابل هستی جز نیستی نیست، و نماینده تاب نیستی بعضی از صفات متصف نگرود، و تجلیه و تصفیه موصوف نشود و نمایندگی از و نیاید، بلکه بحقیقت نماینده آن نیستی است، همچنان نماینده نور کامل آن تاریکی است، تمثیل آئینه تابکلی از لون خالی نباشد، لون در نماید ازین جهت محلی و مظهر حق تعالی جز ممکنات که معدوم اند فی حد ذاتها نتوانند بود چه مظهر تا در ذات خود صفاتی که مظهر آنست خالی نباشد، اظہار صفات غیر از و نیاید، و مظهریت را شاید چه ظهور صفات او مانع ظهور صفات غیر گردد، چنانچه در مثال آب و آئینه روشن و درین رباعی که بعد ازین می آید اشارت بذلت آنست
و اما کلام مولانا جامی^۷ پس اثر از ان است که حاجت بنقل داشته باشد،

و نیز مقصدی تطبیق درین مقام حضرت شیخ اند، و تلمیذ ایشان سیدی شرف الدین محمد لوطی و کلام ایشان در مقام مذکور شود انشاء اللہ تعالیٰ -

محل رابع وجود ممکنات، پس بعضی گمان برده اند که وجود ممکنات نزد وجودیه هم محض است، و ممکنات موهومات اند، و تطبیق درین مقام مستفاد می شود از کلام سیدی شرف الدین در قول الفصل و از کلام صاحب الجاناب الغری حیث قال حق تعالی اچون خواهد که ما بیتی از مابیات جزئی که در علم او مرئوس و متصور و حاضر است، در خارج موجود گردد، و اند ما بیتی را بذات مقدر خود که در دست نسبت خاص میبهد، و بواسطه آن نسبت آثار و احکام آن ما بیتی در خارج ظاهر می شود، پس آن ما بیتی موجوده در علم در خارج ظاهر میگردد، و موجود فی الخارج در خارج ظاهر می شود، و ذات باری که وجود دست مبداء احکام و آثار آن ما بیتی شده است، و علی هذا وجود عارض ما بیتی نشد، بلکه مبداء شد، و حصول تحقق ما بیتی را در خارج و سالباً معنوم که حصول و تحقق امری اعتباری نفس الامر می است که از پیداشدن ما بیتی در خارج عقل آن را در ما بیتی ادراک میکند، و چون عبارت ضیق است پیش ازین نتوان گفت که بعد از پیداشدن

ماہیت یا بعد از ظهور ماہیت عقل معنی کون اخذ می کند پس اعتراض نباید کرد که پیداشدن و ظاہر شدن همان نفس بودن است که کون وجود و تحقق است، زیرا که فطانت و فہم در اخذ معانی از الفاظ لطف و اشرف از ان است کہ مفید شود بطو اہرید لولات، بلکہ اقتضائے آن میکنند کہ معنی را قبل از اتمام تغییر بالفاظ اخذ کنند و السلام،

وسید شریف در حاشیہ تجرید در دو موضع بیان این معنی نموده و چنین فرمودہ کہ وجود حقیقت مشخصہ است و در وحدت ذات خود در دے تعدد نیست بوجہ از وجوہ، و اوقا تمست بذات خود و عدم باو متطرق نمی شود اصلاً، و امکان باو راہ نیاید قطعاً، و او حقیقت واجب است تعالی و تقدس، و معنی بودن غیر او موجود آن است کہ مرآن حقیقت را کہ متمتع القیام است نیز نسبتے خاصہ است بآن، و اگرچہ آن نسبت مجهول الکلیفۃ است،

و این حقیر می گوید کہ آن نسبت مجهول الکلیفۃ نیست، بلکہ معلوم است چہ اوجہ عبارت از نسبت مبدئیت است و نسبت مبدائیّت مجهول الکلیفۃ نیست،

و در موضع دیگر از حاشیہ تجرید فرمودہ کہ واجب وجود مطلق است، یعنی معر از تقید تغییر و انضمام باو، و علی ہذا متصور نمیشود عروض وجود مرابیات ممکنہ را، پس نیست معنی موجود بودن ماہیات ممکنہ را الا آنکہ آن ماہیات ممکنہ را نسبتے مخصوص است بحضرت وجودی کہ قائمست بذات خود، و آن نسبت بر وجوہ مختلف و انحاشتیست متعذر است اطلاع بر ماہیت آن نسبت پس موجود کلی باشد اگرچہ وجود جزئی حقیقی است، آن گاہ فرمودہ ہذا ملخص ما ذکرہ بعض المحققین من مشائخنا قال دلا یعلمہ الا المراسخون فی العلم،

و چون سید شریف کہ امام متاخرین است، این معنی را پسندیدہ است و معرفت او را بر این در علم حوالہ کردہ، باید کہ مبتدیان نارسیدہ، و پیران نابالغ، زبان اعتراضات و اہمیہ و شبہات فاسدہ، دراز نکنند، و بقصود فہم معترف شوند و السلام انتہی،

و نیز از کلام صاحب اسفار چنان منقول شد،
محل خامس در آنکہ نسبت ممکنات بواجب عینیت اسب، یا غیرت، و متصدی تطبیق بر

مقام حضرت شیخ محمد داند و خواجہ محمد معصوم و صاحب اسفار و شیخ وجیہ الدین علوی و سیدی شرف الدین دہلوی.

و اما کلام حضرت شیخ محمد پس سابقاً منقول شد و نیز در مکتوب چهل و چہام از جلد ثانی می فرمایند محبت آثار تحقیق این محبت را فقیر در مکتوبات و رسائل خود تفصیل نوشته است و نزاع فریقین را بلفظ راجع داشته مع ذالک چون پرسیده اند سوال را از جواب بخارہ نبود و بضورت چند کلمہ نوشتہ اند الی آخر ما قال، ثم قال بعد بیان التطبیق حضرت والد نیزه گوارا این فقیر کہ از علماء محققین بودند می فرمودند قدس سرہ کہ قاضی جلال الدین الکرمی کہ از علماء

مجتہد بود از من پرسیدہ کہ نفس الامر وحدت است یا کثرت اگر وحدت است شریعت کہ بتائے آن بر احکام بتبائنہ و متمایزہ است باطل میگردد و حضرت ایشان ما در جواب او فرمودند کہ ہر دو نفس الامر است و آن را بیان فرمودند بخاطر فقیر نماندہ است کہ در بیان آن چہ فرمودند آنچه درین وقت بخاطر فقیر ریختند در تسوید آورد و الامر الی اللہ سبحانہ انتہی.

و اما کلام خواجہ محمد معصوم پس مولانا عبد اللہ لبیب در رسالہ خود میگوید پس از نگارش این رقم از مغفور مرحوم حقائق و معارف آگاہ شیخ محمد معصوم ممتاز سلسلہ نقشبندیہ ساکن بلوہ ہند رقم چندہ در بیان این بلند دیدہ شد و خلاصہ آن بفہم قاصر آنچه در آمد این است کہ صوفیہ موحدہ بوحیدت وجود قائل اند و علماء آن را کفر و زندقہ نامند و نزاع ہر دو فرقہ بلفظ راجع است وجود ضعیف ممکنات در نظر صوفیہ خیال محض است و عدم مطلق و ہمہ اشیاء ظہور است حق تعالی اندر عین حق تعالی جل سلطانہ و معنی ہمہ اوست ہمہ ازوست و نظر علماء جہت تعلق احکام تکلیف بر ہمیں وجود منحصر و این بمنزلہ مجازہ متعارف و آن حقیقت مجبورہ و لہذا آن را عالم حقیقی نامند و این را عالم مجازی ہر دو طائفہ مضمون ہدایت مشحون کُلُّ شَیْءٍ عَالَمٌ إِلَّا وَجْهَهُ معترف و مقروا لہذا علم بالصواب و تحقیق الامر انتہی.

و اما کلام صاحب اسفار فقد قال و الحق ان کلاماً من طریقہ العالی و المقصرای الما اول و المشبہ انحراف عن الاعتدال الذی ہو طریق الراسخین فی العلم و العرفان و نکل منها ينظرون فی المظاهر بالعیین العوراء لکن المجسمۃ بالیسری و اللولۃ بالیعنی،

واما الکامل الراسخ فهو ذوالعینین السلیمتین یعلم ان کل ممکن زوج ترکیبی له وجهان وجه الی نفسه ووجه الی ربّه کما مر ذکره، فبالعین الیمنی ینظر الی وجه الحق فیعلم انه الفائض علی کل شیء، والظاهر فی کل شیء فیعود الیه کل خیر وکمال وفضیلة وجمال، وبالعین الیسری ینظر الی وجه الخلق ویعلم ان لیس لها حول ولا قوّة الا بالله العلی العظیم ولا شان الا قایلة الشیون والتجلیات وهی فی ذاتها عظام ونقائص تنتهی الیه کل نقص وافت وفتور ودثور قائل لسان حاله فی فلذات الممكن عن نعت الوجود وشقیقتها عن لون الکلون وقبولها اشراق نور الحق علیها ونفوذ لون الوجود فی ذاتها مع رقی الزجاج وریق الخمر - فتشابها وتشاکل الامر - فکانه خمر ولا قدح - وکانه قدح ولا خمر - واما کلام شیخ وجیه الدین علوی فقد قال فی الحقیقة المحمدیة، اعلم ان کل واحد من صفات الله تعالی صفة قديمة غیر متناهیة لا ذاتا ولا تعلقا..... معه
واما کلام مر سیدی شرف الدین پس در وجه عینیت منقول شد.

باید دانست که کلام شیخ اجل ولی الدردلوی کافی است در تطبیق اکثر این اختلافات چنانچه هر کس یکم مکتوب مذکور را خصوصاً، و دیگر تصانیف آنجناب را عموماً مطالعه کند پوشیده نماند. اما چون صاحب رساله در اینجا بر نقل دو سه جمله از مکتوب مدعی اکتفا کرده، ما نیز بر تحقیق کلمات قدسیه شریفه اکتفا نمائیم اگر چه در کلام تطبیق مذمبین در مسائل کثیره از اصول و فروع اختلافات شد بوجهیکه در هیچ مقام نزاعی بین الفرقین باقی نمانده و در حقیقت این کلمات قدسیه شریفه آنجناب نیز کافی و وافی است زیرا که مشتمل اند بر چند مقام -

مقام اول در بیان معنی هر یک از وحدت وجود و وحدت شهود و تطبیق اجمال در میان هر دو فی المبرح و المال و این مقام در جمله اولی مبسّط گشته -

مقام ثانی تطبیق در بیان حقائق اشیاء باصطلاح شیخین، هذا هو المتکفل للتطبیق بین العینیة والغیریة لانه لان الماهیة الموجودة هی الماهیة ولحق الوجوبها لا ینفی مرتبة الماهیة فاذا اثبت العینیة فی الجملة فی مرتبة الحقیقة والماهیة ثبتت فی الماهیات السجدة

بالضرورة - واین مقام در رد و جاد در کلام فیض التیام مذکور است اول در قول ثانی و ثانی در قول رابع،

مقام ثالث محل کلام حضرت شیخ محمد در بیان کردن و سبب انتصاب ایشان را بر مخالفت بحدوث مع الاتفاق فی الحقیقة تعیین نمودن و ليس و راء المقامات الثلاثة الا الفرج و الجزئیات
هـ وکل الصيد فی جوف الفراء -

قوله و چون فقیر این هر دو مسئله را با الهام و اعلیها بیان نمود از آن نیز بقدر ضرورت بیان نمایند
اقول با نوع توضیحات فضاحت کلام صاحب رساله ظاهر و مبهرین شد و نیز بهیودا گشت که اکثر
هذیانات او از قبیل خلاف واقع و جهل مرکب است و آنچه بعد ازین بر آن بنا خواهد ساخت از
جنس بنام فاسد بر فاسد و تجارت کاسد بر کاسد است که ثمره آن جز سقوط و انهدلم و بهره آن
جز خسارت و ناکام چیزی نیست و قطع نظر از اجمال هذیانات او ظاهر گشت که آنچه در
بیان مسئلتین مذکور کرده با هم متطابق است چنانچه بعد از هر مطلب بدان اشاره کرده اند پس
بعد ازین همه مقصدی استبعاد تطبیق شدن امارت مست قوی بر حماقت و سفاهت او،
حیث لا ینفهم خطاباً بفضللاً عن خطاب غیره، و عجیب است که اکثر اصول مباحث
مسئلتین از کلام سیدی شرف الدین فراهم آورده و مگر تفریع چند باطل و رکیک که مخصوصاً
رساله اوست، و باین همه نفهمیده است که سیدی شرف الدین در تقریر این مسائل جامع
اند از مواضع متفرقه و مذاهب مختلفه و بعضی از آن مذاهب را با وجودیه و شهودیه مشتبه
نمست بلکه از مکشوفات خاصه شیخ ایشان است و نیز آنچه در مغرض استبعاد تطبیق از
صاحب تطبیق نقل نموده غیر واقعی است بدقت تطبیق، اسے کاش از مکتوب مدنی جمله صحت
نقل میکرد تا سخافات استبعادات او بر صبیان و مجانبین نیز پوشیده نمی ماند فضللاً عن الفضلاً،
و این ضرورت که موجب اقتضای برین قدر قرار داده، نیز مبهم گذاشته اگر مراد از ضرورت
وجودی است پس قول ثالث و رابع را مدخلی نیست اکتفا بر قول اول و ثانی پسندیده بود
بلکه در تطبیق اجمالی حاجت بقول ثانی نیست و در تطبیق تفصیلی بعد از ذکر مسئلتین حاجت
بقول اول نیز نیست، زیرا که بیان مذمبین را لایما بعد ذکر مسئلتین در نفس تطبیق مدخلی معتد

پیدا نمی شود،

و اگر مراد ضرورت استحسانی است، پس ظاهر است که این قدر کفایت نمی کند و غالباً سبب انتقاد صاحب رساله برین مقدار آنست که فهم اواز آنچه در مکتوب مدنی مذکور و مسطور است عاجز و قاصر آمده، و این مقدار را بلفظانته بتزاور خود در اعتقاد فهمیده، اما چون بغور آن نرسیده، شکوک چند فراهم آورده و باین تقریب جمیع آنچه بر و مشکل شده اینجا ایراد نموده و فی عینة اللفظ و حیوة الادبی اللباص قولہ و آنچه درین باب بخاطر فقیر ریخته اند در اثبات ذکر بعض مقالات ایشان نیز مذکور می سازد، اقول لکل شیء علامة، ظاهر آنست که این از قبیل وحی شیطانی است، و اِنَّ الشَّيْطَانَ كَيُّوْنٌ اِلَى اَوْلِيَاءِهِمْ لِيَجَادِلُوْكُمْ وَاَنْ اُطْعَمُوْهُمُ اَنْتُمْ لَكُمْ شُرَكَاءُ وَاِنَّ اللّٰهَ لَيُضِلَّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ وَاَنْ يُّضِلَّ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

و انصاف آنست که ذکر این واهیات در ضمن ذکر مقالات بزرگان محض از باب تسوید تحریف است و این دعوی بلا دلیل نیست بلکه دلائل آن سابق واضح شد و آینده نیز واضح خواهد شد انشاء الله تعالی، و باقطع نظر از دلائل عاقلان را رکاکت و حرّازة این کلمات واهیات و نهفوات بے ثبات در اول توجیه کاشمیس فی رابعة النهار هست،

ولیس یصح فی الاذهان شیء اذا احتاج النهار الی دلیل -

قولہ و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیس انیب -

اقول و ما توفیقی ایضاً الا بالله الهادی الرشید، و لکن اقول یا رب اسئلك بمحمد صلی الله علیه و آله و اصحابه السالکین طریقه السقیم، و بکلامك القدیم الذی جعلته تفصیلاً لکل شیء ان تجیب دعائی و لا تردّ علی کما ردّدت دعاء صاحب الرسالة علیه و ان تجعلنی فی هذا الدعاء مخلصاً لا منافقاً یکتب قول بحال و حاله قولہ قال صاحب التطبیق ان لفظه واحدة الوجود و وجدة الشهود قد تسع لان فی معرفة حقائق الاشیاء علی ما هی علیه فنظر وافی وجه ارتباط الحادث بالقدیم فوقع عند تو مران العالم امر ارض مجتمعة فی حقيقة واحدة کما ان صورة الانسان و صورة الغرس و صورة الحمار متواردات علی الشمع و الطبیعة الشمعیة باقیة

في جميع الحالات لكن الشمع لا يسمى باسم التماثل الابتلاء الصور المتواردة عليه بل تلك الصور في الحقيقة هي التماثل لكن لا وجود لها الا بضم ضمنية وهي الشمع، ووقع عند آخرين ان العالم عكوس الاسماء والصفات الطبعته في مرياً الاعداد المقابلة لتلك الاسماء والصفات كما ان القدرة يقابلها عدم وهو العجز فلما انعكس صور القدرة في مرآة العجز صارت قدرة ممكنة وعلى هذا القياس سائر الصفات والوجود ايضا على هذا الاسلوب فالذهب الاول يسمى بوحدة الوجود، والثاني بوحدة الشهود،

وقد وقع عندنا ان المكشوفين صحيحان جميعا، لكن القول بان وحدة الشهود على هذا المعنى لم يقل به الشيخ ابن العربي سهو بل الشيخ واتباعه بل العلماء ايضا يقولون بها، وذلك لان محصل هذا القول بعد التهذيب والتخليص من المجازات والاستعارات التي اوجبت صعوبة الفهم هو ان الحقائق الامكانية اضعف والقص والحقيقة الوجودية اتم واقرى بحيث يمكن ان يقال للحقائق الامكانية انها اعدام ظهر فيها صور الموجودات ولاخفاء ان هذا القول متفق عليه

اقول في هذا النقل تغير يسير لا يخفى على راجع المكتوب المدني ونحن وان كان يكفى بنا ان نفتصر على رد ما اورده صاحب الرسالة مصداق القول اقول ولا نقترض لها في كلام الشيخ من الدقائق ومطويات الحقائق لكن حملنا على ذلك الحدب على الطلاب والشهيد للاذهان اولى الالباب،

فنقول قول الشيخ تارة تستعملان كما في المكتوب المدني يشير الى ان لهما استعما آخر في معنى سبقته اليه الاشارة في كلامه ومآل وحدة الوجود على ذلك المعنى الى قيام العبد في المقام الذي منه يحكى التوحيد الوجودي بالمعنى المشهور استأثبات العينية والاستغراق في هذه الجهة مع معرفة جهة العينية وهذا الاصطلاح هو المأخوذ عن بعض اتباع السيد آدم البنوري والتوحيد الشهودي بهذا المعنى اتم وارفح من التوحيد الوجودي لانه مقام في الطريق يحل فيه بعض الساكنين

متى يخلص الله تعالى الكاملين منهم -

قلت ولعل الشيخ المجدد اياه عني في بعض مكاتيبه حيث قال هذا مقام يجب التحلول فيه لكل سالك واما التقص الاقامه فيه -

واعلم ان هاتين اللفظتين يستعملان في مباحث السير والسلوك الى الله عز وجل بوجه آخر ايضا قريب من هذا فوحدة الوجود تطلق على الاستغراق في مشاهدة كسرياً الوجود المطلق الصرف واعني به على مشرب التحقيق الوجود النبط على هياكل الموجودات وانكشف كون كل من هذه الوجود والموجودات مرآة للآخر ومشاهدة اضمحلال الاشياء من حيث انفسها فيه - وظهوره وتمثله فيها ولطوره وتشوئتها -

وحدة الشهود فتطلق على الاستغراق في مشاهدة الذات الصرفة مع الغفلة عما فلت من الاشياء حتى الاسماء والصفات والشيون والاعتبارات فليس هناك ثبوت للاشياء ولا تميز بينها ولا سقوط التميز واكثر استعمال الشيخ المجدد وحدة الشهود في هذا المعنى وهو السمي بالشهود الحالي عندهم -

وكلام العرفاء مختلف في التفاصيل بين هذين المقامين وقد مررت الاشارة الى نبذ منه في كلام الخواجه عبد الله الاحرار والشيخ المجدد يدعي ان هذه الترجيكان في الاصول وبدونه في طريق الولاية متعذر -

ويستفاد من معارفه الكمالية ترجيح التوحيد الوجداني بهذا المعنى على توحيد الشهود وان لم يسم بالترديد الوجداني تجاشياً عن اطلاق لفظة الاتحاد والسيان والتطور اذ المتبادر من هذه الالفاظ ما لا يليق بذلك الجنب وامت تعلم ان هذا الاختلاف لا يضر اذ هو قائل بحقيقتة والله درالشيخ حيث لم يقل لهما عينان وما شبه ذلك بل قال تستعملان اشارة الى احوال التجوز والاشتراك والنقل وراعى اصطلاح القوم في ايراد لفظة المعرفة دون العلم وظاهره ولهم اختياف لفظ المعرفة على سائر الالفاظ وجوه عديدة لا يخفى على المتتبع والمراد بالحقائق

في قوله حقائق الأشياء المائيات من حيث لها تحقق في ظرف ما وبها الأشياء ما يبع
 ان يحكم عليها وبها ومتعلق الظرف الثاني في قوله على ما هي عليه واقعة فالكلام
 يشغل الموجودات والمعدومات، وأما قوله فنظر وإلى وجه ارتباط الحادث بالقديم
 فالمراد بالحادث فيه اعرف مما هو بالزمان وبالقديم اخص مما هو بالزمان، وفي
 زيادة لفظ الوجه اشارة الى ان الكلام في هذا المقام بعد ثبوت الارتباط وليس المراد
 بوجه الارتباط هي الحركة القديمة بالفرع، او الارادة او غيرهما، بل المراد به
 كيفية الارتباط، وتحقيق ان هذا الارتباط على أي وجه وقع، وما نسبة الممكن
 الى الواجب هي الصدور فقط او التمثيل او الظهور فالاول مسلك اهل النظر
 والثاني مسلك اهل الكشف،

ثم لا يخفى عليك ان مسئلة وحدة الوجود ذات جهتين، يحتمل ان يكون من
 مسائل ربط الحادث بالقديم ويحتمل ان يكون من مسائل انضمام الوجود الى
 المائيات، ولكن لما جعلت قرينة للترجيح بالشهودي كان حملها على الاول في هذا
 المقام اولي، وقد اشار الشيخ في موضع آخر من المکتوب الدني في المذاهب المشهورة
 في كيفية انضمام الوجود الى المائية الى الجهة الثانية ايضاً، واليه مال العارف
 الجامع في اشعه -

فان قلت اذا خصصت القديم بالقديم بالذات فما وجه صحة الكلام
 اذا ذهب المنصور فيما بعد من مذاهب الوجودية ان الامر المرتبط بالممكن
 هو لوجود النبسط ومن مذهب الشهودية انها صفات الواجب لان الممكن عنده
 انما هي ظلال الصفات مع ان القديم بالذات مختصر في ذات الحق تعالى،
قلت نعم لا مرك ذلك في الارتباط بالذات وبلا واسطة، لكن الممكن مرتبة
 بذات الواجب تعالى بواسطة الوجود المنبسط على الرأي الاول وبواسطة الصفات
 على الرأي الثاني وهذه الواسطة عين الذات او عينها او صفة من صفاتها التي

هي ظلالها فالامر المرتبط به المحركات في الحقيقة هي الذات،
والضبط المقصود بالبحث ههنا، بالذات هو الارتباط بالذات سواء كان ارتباطاً
بالذات أو بالعرض،

ثم ان المراد بالقوم الاول الشيخ ابن العربي واتباعه وادابا لعالم في قولهم
العالم اعراض مجتمعة في حقيقة واحدة هو الحقائق الخاصة الامكانية فبالقيده الاول
خرجت عند الحقائق الثانية المحيطة بالوجود المنبسط المسمى عند الشيخ المجدد بالتنازل
الوجودي وبالقيده الثاني خرج الاسماء والصفات من حيث انها اسماء وصفات وعلى هذا
فالمراد بالعالم في موضع قضيتي الوجودية والشهودية واحد وان اريد بالعالم
ههنا مطلق ما سوي الذات البحث فالمناسب حينئذ ان يراد في الكلام الشهودية ايها
هذا المعنى فيفسد على كلا المذهبين اذ الاسماء والصفات والتعيين الحق والوجودي
ليس شئ منها عكوساً للاسماء والصفات وكذا الاعداد المقابلة لها عند الشهودية
والوجود المنبسط على الراعي المنصور من اراء الوجودية وكذا الامهات السبع عند
بالجملة فمن المتحقق عند الجميع ان الاشياء من المذكورات لا يسمى بالعالم

وقولهم اعراض يحقل معينين لما عرفت من ان الاعراض على قسمين احدهما
مثل السواد والبياض والثاني مثل الابوة والبنوة والعنى والصبر وكلا القسمين
ما يصلح عليه حل الاعراض ههنا، ولكن على الاول يراد بالعالم الوجودات الحقّة
التي هي شيعون الوجود الظاهر وعلى الثاني الخصوصيات التي بها تقيده الوجود المنبسط
ويكثر وهي النسب العارضة له وكلا التعبيرين شائع في كلام القوم كما نقلنا من
قبل فالاولى هي الحقائق البالغة في اتوهم فتارة يقولون ان العالم موجود بتدليله
مستفيد الوجود منه واخرى يقولون ليس في الخارج الا الله وانما الماهيات امور
متخيلة في تخيل الصور في المرايا، وبالجملة فتسمية الاشياء اعراضاً مجازية من حيث
قيامها بالغير واما معنى الحقيقي للاعراض فظاهر انه ليس بمراد على رأي الوجودية

وعلماء الظاهر اذ لا يشك احد في ان العالم ينقسم الى جواهر واعراض واما قول الشيخ المجدد ان هذا التقسيم انما هو في بادي النظر والتحقيق ان العالم كله اعراض فعلم المراد به بالنسبة الى اصوله من الاسماء والصفات كذا لا مطلقاً وهذا ظاهر جداً والمراد بالاجتماع في قولهم مجتمع ما يعبراجتماع السواد والبياض ومثل اجتماع الابوة والبنوة والعنى والصهر في ذات واحدة، ومثل اجتماع الصوفى للمراء وما اشبه وليس المراد بالاجتماع ما يكون بالزمان البتة فلا يحتاج في التقييل بالصور المتواردة على الشمع الى جعله تنظييراً وفي لفظ الحقيقة تنبيه على انها موجودة في جميعها مع الاعراض على انها مستقلة في امر باعتبارها كانت الاشياء اعراضاً لها، ووحدة هذه الحقيقة على انها اعلى وابهى من ان يكون جنسية او نوعية اشخصية او عددية بل هي الوحدة الحقة المحيطة بالكل التي لا تراحم الكثرات اصلاً.

التنبه وما يجب ههنا التنبيه لثنتين -

الاولى ان الاجتماع ههنا يحتمل ان يكون بالذات لا بالواسطة، فالاول بالنسبة الى الوجود المنبسط والثاني بالنسبة الى الذات هذا ما يحكم به النظر الجلي واما على النظر الدقيق فما هو من قبيل اجتماع الصور في المراء يوشك ان يكون في الذات والوجود المنبسط كليهما بالذات كما هو مراد عني الطائفتين هذا ان اريد بالحقيقة الذات وان اريد بها الوجود والمنبسط كما هو الظاهر من قوله الا بضم وضيمته هي الشمع فلا حاجة **الثانية** ان الاجتماع في حقيقة واحدة، اما ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحقيقة فعلى الاول يكون العالم اعراضاً موجودة في عين واحدة، وعلى الثاني يكون اعراضاً متفقة في حقيقة واحدة والظاهر هو الاول والثاني ايضا غير بعيد من السياق والسباق، اما السياق فلان ارتباط الحادث بالقديم حاصل على هذا الوجه ايضا بل هو اقوى الارتباطات واما السياق فلان التمثيل بالشمع في الصور الواردة فيه يدل على ان تلك الحقيقة تسمى باسماء تلك الصور كما يسمى الشمع باسماء القائل وهذا بالحقيقة من شان الطبائع بالنسبة الى ما تحتها بالاهتمام بالفصول والتشخصات

وأما الاعراض بالنسبة الى محالها فانما تسمى بالاسماء المشتقة من الاعراض وعلى هذا فاننا لم يرد مثلاً من الطبائع النوعية والجنسية لثلاثتهم ارباباً واحتياجها في تحصيلها الى الافراد وما يناسبه من الادواء المابطة فاحفظ هذين الوجهين فسينفعانك فيما بعد ان شاء الله تعالى والراد بالصورة في قوله صورة الانسان وصورة الفرس وصورة الحمار على ان يكون الراد بالاعراض القسم الاول الهيئته العارضة للاجزاء والمقادير من الاستقامة والاعناء والزورياء وعلى ان يكون المراد بها القسم الثاني نسبة بعض الاجزاء الى بعض ويمكن ان يقال على القسم الثاني ان يكون الشع بحيث يسمى انساناً و فرساً او حماراً، هو بعينه كونه صوراً لهذه الحيوانات وذلك لان هذه الصورة من انها صوراً لانسان والفرس والحمار موصوفات محضات انما تحققها ووجدتها في الوهم فقط - والشع لا يصير بذلك انساناً ولا فرساً ولا حماراً -

وفي قوله متواردات على الشع اشارة الى ان الراد بالشع ماهو الجزئي الخاص وبه انطبق على الممثل له، فلان الوجود المنبسط متعين بنفسه غير محتاج في وجوده وتعينه الى ما تحته من القيود قوله والطبيعة الشمعية المراد بها الطبيعة الشخصية وانما فسرنا به ذلك لان الطبيعة كثيرا ما تطلق على الحقيقة الكلية، والمراد ببقائها في جميع الحالات بقاءها بهيئتها وتشخصها وصفاتها اللازمة الحقيقية في جميع حالات توارد الصور عليها وفي هذا الكلام اربابا الى ان الوجود المنبسط لا ترتب فيه هذه التحددات والانفعالات، وكلمته لكن في قوله لكن الشع لا يسمى باسم القاتل استدراك مما كاد ان يتوهم من اجتماع الصور وتواردها ان الشع يصير متحداً بها اتحاداً حقيقياً بحيث يتحد اتحاد وجودهما - فاد اولاً ان الشع في نفسه متعال عن التسمية باسماء التماثل بل انما يلحقه ذلك باعتبار تلبسه بها، ثم ترقى فافاد ان مدار الاسماء هناك هي الصور وهي المسماة بالحقيقة باسماء التماثل، وتسمية الشع بها مجازية بواسطة الاتحاد التقويحي الانضمامي وكلمته لكن في قوله لكن لا وجود لها الا بضموم ضمنية استدراك عن تسمى التماثل بالحقيقة، واذا كانت المسماة بالحقيقة

هي التماثل كانت الاثابا لذات مستندة اليها مرتبته عليها فاستدرك بهذا القول
وافاد ان اصابة التماثل ليس من حيث انها التي ترتب عليها الاثار بل من حيث كونها
مدارا لاسماء الخاصة واما من حيث ترتب الاثار فالمستقل هو الشمع ومن همها
ظهر ان اختلاف الصور والشمع في نحو وجود الشمع استقلا لي.

فان قلت هذا مخالف لما سبق منكم من ان المسمى بالاسماء بالحقيقة هو الوجود المنبسط
قلت ان الاسماء من حيث هي اسماء الهويات منطبقة على الوجود المنبسط وهو
مرادنا ما سبق، واما من حيث خصوصياتها الدائرة معها وجودا وعدما فلا شك
انها في الحقيقة اسماء الصور والهيئات العارضة للوجود المنبسط كما يستفاد من
من كلام الشيخ. والمراد باخرين في قوله ووقع عند آخرين هو الشيخ المجتهد وابتداء
في قوله العالم عكس الاسماء والصفات اشارة الى ان تكثر اجزاء العالم
بواسطة تكثر الاسماء المتدرجة تحت الصفات اذ من الاسماء ما هي سلبية
وما هي ثبوتية وهي على تكثر اذاعها راجعة عندهم الى الصفات الثمانية
لا كما توهم صاحب الرسالة من قبل من ان هذه الخصوصيات المتكثرة
مستندة الى تكثر الوجود.

وما ينبغي ان يعلم انه ليس المراد بالابطاع والانعكاس والعكس والاريا
في هذا المقام معناها الحقيقية فان ذلك من خواص بعض الاجسام بل المراد بالابطاع
تحقق الشيء في امرين متقابلين على سبيل التقابل بتحقيق الصفات الكمالية في الوجود
ثبوتيا وفي العدم ابتفاء او بالعكس الطواهر في المرتبة الثمانية وبالرأه الامر
الذي بحسب يظهر انكمالات هكذا افسر هذه الكلمات الشيخ المجتهد في مكاتيبه
واهل البيت ادرى بما فيه.

واما مقابلة الاعداد للاسماء والصفات من قبيل مقابلة العدم والملك بل من
قبيل تقابل الوجود الخاص والعدم الخاص فلنحفظه فان سنفعك فيما بعد ان شاء الله تعالى

وحاصل الكلام ان الحقائق الامكانية وجودات ضعيفة متميزة بالاعداد والعدم ليس له عين في الخارج بالذات بل تحصله بتلك الوجودات فقط، تشرى القليل بالقدرة والعجز اشارة الى ان هذه المقابلة ليس من قبيل التناقض لان هذا عدم محمولى معدولى لا ربطى سلبى وذلك لان لقيصل لقدرة هو الالاقدره مثلا لا العجز، ولا من قبيل العدم والملكت لان عدم ملكة قدرة الوجب هو عجز الوجب تعالى عن ذلك ولا شك انهم لم يريدوا بهذا العدم عدم صفة الوجب بل التحقيق ان الوجب تعالى له صفات وتلك الصفات يتعقل في مقابلة كل منها سلب خاص وذلك السلب الخاص صفة من صفات العدم فافهم فانه مما يخفى على كثير من الناظرين،

والمراد بانعكاس ضوء القدرة في مرآة العجز امتزاج الظهور والثاني الانلا ^{سقط} الضعيف بالعدم الخاص المقابل له واما قوله على هذا القياس سائر الصفات فاصولها الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والتكوين والبواقي كلها راجعة اليها، فبعضها اعتبارات لاحقة لها وبعضها صفات عدمية ملازمة لها، وبعضها جزئيات من درجتها تحتها الى غير ذلك، وبها ينتظم امر الكل وقد سبقت الاشارة الى الفرق بين الشيون والصفات والاسماء على طوره، قوله والوجود ايضا على هذا الاسلوب يعنى ان وجود الممكنات ظل الوجود الحقيقي وضوء من اضوائه انعكس في مرآة العدم الخارجى المقابل له هذا، والمذهب الاول يسمى بوحدة الوجود بمعنى ان الوجود في جميع الاشياء حقيقة واحدة وتلك الحقيقة اتحاد بوجه مع الواجب تعالى وهى سارية في جميع الاشياء والكل عوارضه وشيونه، وتفرعات ظهوره والمذهب الثانى يبنى بوحدة الشهود بمعنى ان بين الحق والحلق وحدية ظهورية من اجلها يتحد معهما في الشهود، وقيل بمعنى ان الوحدة ليس الا في الشهود دون الوجود، ثم ادعى الشيخ ان الكشورين محيان جميعا، ونحن ندعى ان هذا التطبيق ايضا صحيح،

أما صحة هؤلاء الثلاثة فكشفاً فهدماً لا يحتاج إلى دليل إذ كون المسألتين التطبيق بينهما من الكشوفات الأكابر مما لا يستطيع أن ينكره منكر.
وأما صحتها عقلاً مما سبق في كلامنا كافل باثباتها ومع ذلك قلنا إن نقيم على صحت كل من هؤلاء الثلاثة دليلاً عقلياً - في هذا المقام -
وأما صحة الكشوف الأول فلان الأمر الذي به موجودية العالم إما أن يكون موجوباً طارداً للعدم بذاته أو موجوداً، لا سبيل إلى الثاني إذا ما لا يكون موجوداً في نفسه لا يصلح لأن يكون الشيء الآخر موجوداً بالانضمام فتعين الأول
ثم نقول هذا الشيء الموجود إما أن يكون له وحدة في الواقع لا سبيل إلى الثاني لاستلزام الاشتراك اللفظي وهو باطل بالضرورة فتعين الأول -

ثم نقول لضائق الامكانية الخاصة من الهيات العينية إما أن يكون عين هذه الحقيقة الشاملة لوجزها الخارجي عنها بأنه لها أوضاع لها أو معرضة لها أو عارضين لمعرض واحد أو معرضين لعرض واحد لا شبهة أن الأول من الأبطال لأن الماهية الامكانية عينية تكون حقائق فحقيقة شاملة طاردة للعدم بذاتها تكون واجبة لذاتها من غف وكذا الثاني لان الكلام في الجزء كاللزام في الكل يلزم تعدد الواجب على تقدير تركيب الموجود من عدم على تقدير هذا مع ما تقر عندنا من ان الوجود بسيط الامة وكذا الثالث لان لا تكون ح تلك الحقيقة إلا بالانضمام موجودية الاشياء وهذا وكذا الخامس لان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض بحسب الوجود الخارجي فيلزم ان تكون الماهيات موجودة قبل الوجود بالذات ويلزم تقدم الشيء على نفسه لانها متقدمة بالوجود العيني على الوجود العيني أو نقول الكلام بالنسبة إلى هذا الوجود كاللزام بالنسبة إلى الوجود الأول فاما ان يذهب سلسلة الوجودات إلى غير النهاية وهو محال أو ينتهي إلى أحد الشقوق المبطل وهو أيضاً محال
وكذا السادس والسابع لان على ذينك التقديرين لا يكون موجودية الماهيات بد فتعين الرابع وهو المطلوب

وأما صحة المكشوف الثاني، فلان العالم إما ان يكون وجوداً مطلقاً أو عدماً مطلقاً
 أو وجوداً مقيداً أو عدماً مقيداً، لا سبيل إلى الأول لان الوجود المطلق طار لجميع
 انحاء العدم بذاته، والعالم ليس كذلك ولا إلى الثاني لان العدم لا تحصل له أصلاً
 فلا يترتب عليه الآثار، بقي الثالث والرابع، وهما متلان مان لان إذا كان وجوداً
 مقيداً إلى مرتبة نفسه وجب ان يكون فيه امر غير الوجود، هو مصداق لسلب
 غيره عنه، وإذا كان عدماً مقيداً كان تقييداً باعتبار الوجود، إذا الأعدام في حد
 نفسها ليس لها خصوص وتحصل فظهر ان حقيقة العالم وجود وعدم مقيد
 احدهما بالآخر، فالعدم محض الوجود تحصل العدم.

ثم نقول لا شك ان هذه الوجودات المقيدة بالأعدام التي سميناها بالعالم
 مختلفة فيما بينهما على وجهين -

أحدهما يرجع إلى اختلاف الحقيقة الكلية كالاختلاف بين علم خاص وقدرة خاصة
 وثانيهما يرجع إلى اختلاف تشخص تلك الحقيقة الواحدة بالذات كالاختلاف الواقع
 بين علم وعلم وقدرة وقدرة، ولا يمكن ان يرجع هذا الاختلاف على الوجهين
 إلى ذات الوجود الحق البسيط، إذ لا محل فيه بالجهاات الكثيرة فهو راجع إلى
 اختلاف شيوته وصفاته واسماءه وتلك الشيون والصفات والاسماء لها وجود
 هو أرفع من مرتبة الوجودات المقيدة الجزئية وأنزل من مرتبة وجود الذات
 وتفصيل هذا الاجمال ان الاختلاف الأول راجع إلى اختلاف الحقائق الكلية
 والاختلاف الثاني راجع إلى تكثر أعدام الحقائق المطلقة وذلك لان مرجع
 تقييد الشيء هو قصوره عن مرتبة اطلاق الحقيقة والعدم المخصص المقيد له
 بالحقيقة هو هذا العدم لا عدم الالفاظ، فيجب ان يرجع هذا العدم إلى
 نفي حقيقة مطلقة بغيرها خاصاً -

فإن قلت إذا كان العدم في المقيد هو عدم المطلق، ومصداق وجوده ذات
 المقيد من حيث هو كذلك فيلزم ان يكون الاختلاف والتعدد الكائني في الصفات

التي هي الحقائى المطلقة ايضاً من هذا القليل فيلزم لكون الصفات ونظامها ايضاً مركبة من عدم وجود واصحاب لشكوف الثانى لا يقولون به -

قلنا الجواب عن ذلك من وجهين -

الاول ان فى الصفات ايضا عدم ما هو منشأ إمكانها كما صرح بالشيخ المجدد وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى

والثانى ان نسبت الصفات الى الذات وان كانت من قبيل ظهور الذات فى الوجوه المحتملة لكنها ليست كنسبة الممكنات المقيدة الى الصفات هو عرض التقييد لصيقته مطلقة من بينها فلا بد هناك من عدم فى المقيد بخلاف نسبت الصفات الى الذات فانه لا تقييد شمه اصلاً بل هناك ظهور نفس الذات على الوجوه المحتملة لها فنسبة الصفات الى الذات تكاد ان تشبه نسبت الاسماء الالهية الجزئية الى الالهية الكلية مثلاً، وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الشيخ الاكبر فى الفص الشيشى حيث قال فهو مؤثراتك فى رويتك نفسك وانت مؤثرته فى رويته اسمائهم وظهور احكامها، وليست سرى عينه فاختلط الامر وابهم

وقال العارف الجامى فى شرح هذا المقام، فكذلك علم ان مؤثراتك الحق سبحانه انما هو باعتبار وجودك العينى او العلمى والرائى هو الحق سبحانه اما من مقام المعنى او من المرمى ايضاً هو الحق سبحانه لكن باعتبار خصوصية صفة او اسم انت مظهره فان الوجود الحق باعتبار اطلاقه لا يسع مظهره انتهى -

واما صحة المكشوف الثالث الذى هو التطبيق فهو لازم من صحة المكشوفين الاولين لانه لو لم يكن بينهما الطابق مع صحتها لزم اجقاع التقيضين فى الواقع، فاذن ليس بينهما مناقضة اصلاً ولحمد لله رب العالمين -

ثم قال الشيخ لكن القول بان وحدة الشهر وعلى هذا المعنى لم يقل به الشيخ المجدد ايضاً سهو بل هو قائل بها،

اما قول الشيخ ابن العربي بوحدة الشهود فقد قصدى لبيا نما الشيخ فيما بعد من كلمة
واما قول الشيخ المجدد بوحدة الوجود فقد قال في المکتوب التاسع والسبعين من المجلد
الثالث بعد كلام: پس اين عارف مرکب از جوهر و عرض باشد و سائر افراد ممکن مجرد اعراض
باشد که از جوهر شائبه ندارد بخوش گفت صاحب فتوحات بکی که عالم اعراض مجتمعه است و عین
واحد یعنی اعراض مجتمعه است که قیام بذات واحد دارد،

اما شيخ قدس سره، وودقیقه رافرو گذاشته یکے آنکه عارف اکمل را ازین حکم استثناء فرموده
است دوم آنکه قیام او بذات احد دانسته تعالى و حال آنکه قیام او باصل خود است که اسماء
وصفات باشند نه بذات تعالى، هر چند اسماء و صفات را قیام بذات باشد چه حضرت را از
عالم استغناء ذاتی است قیام عالم بآن درجه علیا چه رسد و عالم چه باشد که هوس قیام
بآن در وه قصوی نماید مآتشا کفان کوزه دست تو درخت بلند و بالائی اتنی
(نقد بر استدراک شيخ مجدّد) و أعلم ان الشيخ المجدد استدرک علی کلام الشيخ
الاکبر بدقیقتین و ادعی ان لم یقتد بهما لکن انقول ان اراد به ان الشيخ الاکبر
لم یذکرهما فی هذه القاعدة فهو مسلم اذ هو لم ی تکفل بافادة جميع معارف فی کلمة
او کلمتین و بالجمله هو تکلیف بما لیس فی دمع الانسان وان اراد ان لم یذکر
الیهم فی مذهب و لم یقتد بهما فی معارفه فهو ممنوع بل هو قائل کما لا یخفی علیهما
فی معرفة اصطلاحاته

اما الدقیقة الاولى ففی موجوده فی کلام الشيخ صدر الدین القلویی تلیذه حیث
ذکر فی بیان المعراج التحلیلی ان اصحاب هذا المعراج لهم عروجات فی مراتب
نزول و جرد معر اتمی هذا العروج الی کونه مرحر و باعالیات و هو مرتبة
الاتحاد مع غیب الهیة ففی فوق مرتبة العین الثابتة و البرنخ الاقل
والتنزلات العلیة و العینیة معا،

ولا شبهة فی ان مرتبة غیب الهیة هی الذات المحض المستقل الخالص ولها

الاصالة الكبرى، فيكون العارف في هذه المرتبة رقيقة من زقائق الذات
ونزول تلك الرقيقة في مراتب نزول الوجودات السافلة انما يكون على حسب
ما يعطيه عينه فلا بد من تمييز وفعليته فاذن هو متصف في هذه المرتبة من حيث
كونه متغيلا بالاستقلال الاصل والقيمين عن الذات جميعا، وهو معنى الذات
الموهوبه التي تصدى لبيانها الشيخ المجدد في اثناء هذا المكتوب الا ان كلام الشيخ
المجدد في اثناء بيان هذه الدقيقه ينقطع الى الغريه وكلام الشيخ الاكبر يسيل الى العينه
وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مَوْلِيهَا، وقال الجنيذ اشارة الى هذه العروجات
وعنى لي منى قلبي فعنيت كما عني وكناحيها كاذوا، وكانوا حيثما كنا -

وقال الشيخ صدر الدين القونوي في مفتاح الغيب بعد بيان هذا المعراج وحقيقته وسيره
على انواع خمسة سير روحاني لا في صورة ملكية وهو حال كونه مندرجا في الامر الوارد
من حضرة غيب الذات الى حضرة العائنة الى مقام القلم الاعلى، الى اللوح الى
مرتبة الطبيعة من حيث ظهور حكمها في الاجسام عند بعض اهل الذوق
فيحصل بعالم المثال الذي يتعين فيه مظاهر الارواح وهو العالم المتوسط مرتبة
بين عالم الارواح وعالم الاجسام المحسوسة وقد سبق التنبيه عليه عند ذكر
المراتب الكلية الوجودية انتهى -

واما الدقيقه الثانية فاعلم ان الشيخ الاكبر اراد بالقيام اعم مما هو بواسطه
وبلا واسطه وعلى هذا فلا نزاع بين الشيخين اصلاً لان الشيخ الاكبر ايضا
معتوف بان الاشياء مظاهر اسمائيه لا ذائقه وان الاسماء على تكثر شيوعها
داخلة تحت الامهات السبع كما نقلنا عند في الفصوص وعن العارف الجامي في شرحه
والشيخ المجدد ايضا قائل بقيام الكل بالذات الاحديه كما قال في المكتوب الخامس
والاربعين من الجلد الثاني فممكن تمام عرض ست وبرزت ازجوه هيرنافته وقيام او
بذاب واجبي است تعالي وتقدس وايضا في يوم جميع ممكنات اوست تعالي وتقدس

پس ممکن را فی الحقیقة ذات نبود که صفات او قائم بآن ذات باشند بلکه ذات مر واجب را تعالی و تقدس که صفات او تعالی و یحنین جمیع ممکنات باو قائم اند و اشارتے کہ ہر یک بذات خود بلفظ انامی نماید آن اشارہ فی الحقیقة راجع بہمان یک ذات است کہ ہمہ را قیام باوست اشارت کنندہ و اندر اندازند انتہی۔

و یمكن ان يقال ان الاشياء لها ذوات من القیام الاول قیامها من حیث خصوص حقائقها وهذا القیام مستند بالذات الى الاسماء والصفات والثانی قیامها من جهة القیومیة المطلقة الاصلیة وهو مستند بالذات الى الذات كما افادہ الشیخ المجدد فی المکتوب الاول من المجلد الثالث فی بیان اقرب ستر ذات الواجب تعالی حيث قال لاجرم حضرت ذات تعالی بعالم از عالم و افعال و صفات واجبی اقرب باشند انتہی فان قلت اذا كان التوحید الوجودی بهذا المعنی متفقاً علیہ بین الشیخین فما وجه اصرار الشیخ المجدد بتباعد هذا الدعوی عن معارف التوحید الوجودی قال فی المکتوب الخامس والاربعین من المجلد الثانی این معرفت غامضہ را کوثر نظر ان با معارف توحید وجودی خلط نکنند و دست و گریبان یک دیگر نہ اندازد ارباب توحید وجودی جز یک ذات تعالی و تقدس موجود نمیدانند و اسماء و صفات او را تعالی نیز اعتبارات علمی می انگارند و حقائق ممکنات را میگویند کہ ہوتے از وجود باینہا نرسیدہ است "الایمان ما شمت رائحة الوجود" کلام ایشان است و این فقیر صفات او را تعالی نیز موجود بوجد و زائد میدانند چنانچہ علامہ اہل حق فرمودہ اند و ممکنات را تجالی اسماء و صفات است نیز وجودے اثبات مینمایند غایتہا فی الباب ممکنات را غیر از اعراض کہ قیامے بخود نہ دارند و نہ اند وجود ہر ستر کہ قیام بخود دارد و در ممکنات اثبات نمیکند و ہمہ را قیام بذات او تعالی تعین می نماید

قلت وجهه ايضا يظهر من كلامه فانه يدل على انه يعتقد ان الوجودية لا تثبتون لشيء مما سوى الذات الصرفة وجوداً في الایمان اصلاً، وانه ليس لها تحقق الا

في العلم وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فان الوجودية ايضا، قالون بوجود الممكنات في الخارج، وتميزها عن الذات الصرفة بالتعيينات، ويشترطون الاشياء ظهورا عينيا هو ظل الواجب وتتركز في العلم في اصطلاحهم، ويعتقدون مع ذلك قيامها بالواجب تعالى فالذات بمصطلحان، وان لم يصطلح اهلها،

مسلك آخر لتحقيق هذه الدقيقة قد اشرنا فيما سلف من القول ان كون العالم اعرابا مجمعة قد يؤخذ بمعنى كون حقائقه كذلك، وقد يؤخذ بمعنى كون هوياته كذلك وعلى الاول لا شك في ثبوت الوسائط عند الوجودية ايضا لان حقن العالم عندهم مترتبة ترتيبا بعضها اقرب فيب الى الواجب من بعض تحت الممكنات عندهم ايضا، ظلال الاسماء وهي مندرجة تحت الجهات مسببة تحت الذات، العلامة الفارسي في حقيقة التوحيد، حضرة الاسماء اعلى الحضرات واقدمها واعمال هذه الحضرة الاسماء الالهية التي هي الحياة والعلم والارادة والقدرة والقول والجود والاقساط اذ ما تحتها كالسبعة لهذه السبعة وهذه كالظلال، والسدة للاسماء الذاتية التي هي مفاتيح الاول وهي الحقائق الكلية التي ليس فوقها الا الحقيقة المطلقة والهوية الكبرى، وهي احدى جمع تلك الحقائق فكما ان ملتحهاستهلك في احدى اطلاقها كذلك هي مستهلكة في احدى جمع جمع الحقيقة، انتهى

وقال العارف الجامع في اشعة النعمات در خزانة يعني خزائن اسماء وصفات زير که بر اسم وصفات بمنزلة خزينة اليت كجواب احكام واثار آن در وى مخفى است، و بعد از تعين قابل ظهورى آيد، بكشود گنج جواهر احكام واثار اسماء وصفات بر عالم يعنى براعيان ثابت بر عالم باشد، انتهى،

وعلى الثانى لا شبهة في ان الشيخ المجدد ايضا معترف في مكاتيبه لاسما في المكتوب الاول من الجلد الثانى، والسابع والستين من الجلد الثالث وغيرهما مما سبق نقله لبلان

ألا في متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر زائد على عين الجوهر
المحدود، لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته فقد صار ما لا يبقى
زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه ولا يشعر من بما هم
عليه وهو لا وهم في لبس من خلق جديد،

وأما أمل الكشف فانهم يرون أن الله يتجلى في نفس ولا يتكرر التجلي ويرون
أيضا شهوداً أن كل تجلي يعطى خلقاً جديداً، ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء
عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر فاقه ما انتهى.

وقال في موضع آخر من فكان أصف بن برخيا اتهم في العمل من الجن فكان حين
قول أصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد فرأى في ذلك الزمان بعينه
سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقر عنده، لئلا يتخيل أنه أدرك وهو في
مكانه من غير انتقال، ولم يكن عندنا اتحاد الزمان انتقال وانما كان أعدا
وايجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه فهو قوله تعالى "بَلْ نُفِصِرُ فِي لَبْسٍ
مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" ولا يخفى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له. وإذا
كان بهذا كما ذكرنا فكان زمان عدمه أعني عدم العرش من مكانه عين وجوده
عند سليمان (عليه السلام) من تجديد الخلق مع الانفاس ولا علم لأحد بهذا
القدر بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم لا يكون، ولا
ينتقل، ثم يقتضي المهمة فليس ذلك بصحيح، وإنما هي تقتضي تقدم الرتبة
العلية عند العرف في مواضع مخصوصة كقول شاعر كهز الرديني ثو اضطر
وزمان الهزعين زمان اضطراب الهز ز بلا شك وقد جاءهم ولا مهمة
كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد
الاعراض في دليل الاشاعرة، فإن مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسائل
الاعند من عرف ما ذكرناه آلفا في قصته فلم يكن للأصف من الفضل في ذلك
الاحصول التجديد في مجلس سلمان عليه السلام فما قطع العرش مشافة ولا

زویت له الارض ولاخرقها، لمن فهم ما ذكرناه انتهى۔

وقد علل بعض المحققين من اتباع هذه المسئلة باقتضاء الاسماء المتصاندة آثارها، ولما امتنع اجتماع احكامها معاً لما بينهما من التضاد وجب ظهور مقتضاها في اقل وقت وحين،

وقال العارف العامي في اللوائح، و سر درین نست که حضرت حق سبحانه را اسماء متقابلہ است بعض لطیفہ و بعض قہر یہ و ہمہ دائما در کار اند و تعطیل در هیچ یک جائز نہ، پس چون حقیقتہ از حقائق امکانیہ بواسطہ حصول شرائط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد رحمت رحمانیہ اوراد بر باد و بروے افاضہ وجود کند و ظاہر وجود بواسطہ تلبس آثار و احکام آن حقیقت متعین گردد و بتعین خاص متجلی شود بحسب آن تعین بعد ازان بہ سبب قہر احدیت حقیقتہ کہ مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است ازان تعین منسلخ گردد و در بہمان السلاخ بر مقتضائے رحمت رحمانیہ تعین دیگر خاص کہ مماثل تعین سابق باشد متعین گردد، و در آن ثانی بقہر احدیت مضحک گردد، تعین دیگر رحمت رحمانیہ حاصل شود، و بکذا الی ما اشار الہ تعالیٰ، پس در هیچ دو آن بیک تعین تجلی واقع نشود و در ہر آن عالمی بعدم رود و دیگرے مثل آن بوجود آید، اما محبوب بچمت تعاقب امثال و تناسب احوال فی پندار کہ وجود عالم بر یک حال است و در از منہ متوالیہ بر یک منوال (رباعیات) ہ سبحان اللہ ہے خداوند و دود مستجمع فضل و کرم و رحمت وجود

در ہر آنے بر دہمانے بعدم آورد دگرے چو او ہماندم بوجود

ہ انواع عطا گرچہ خداے بخشد ہر اسم عطیہ جد امی بخشد

در ہر آنے حقیقت عالم را یک اسم فنلیکے بقامی بخشد انتہی۔

وقال صاحب الجانب الغربي، تجد اعراض بد و طریق ست، اول آنست کہ عرض معدوم شود، و عرض دیگر مثل او موجود گردد، و دوم آنست کہ یک عرض معدوم گردد، باز بعینہ موجود شود، و چون وجود دین متغائرین اند لا جرم آن عرض نسبت بہر دو وجود غیر خودش باشد نسبت بہر دو دیگر پس صادق باشد کہ عرض موجود در آن ثانی غیر آن

عرض است که موجود بود در آن اول، لاختلاف الوجودین و عین آن عرض اول است زیرا که اوست که اولاً موجود بود بعد معدوم شد، آنگاه بارے دیگر موجود گشت، و علی هذا اعراض حجاب باشد باین وجه که مکلف در دنیا بعینه همان است که در آخر معاد شد و نه غیر او تا لازم شود که مکلف در دنیا غیر مثاب و معاقب است در آخرت۔

تعلیم چون صفت جمال وجود عالم طلب میکند و صفت جلال عدم عالم اقتضا میکند هر آینه عالم در هر آنے بصفت جلال و فقر و غلبه احدیت معدوم شود، و بصفت جمال رحمت و غلبه واحدیت باز موجود میشود، و بکذا لا بد الا غیر نایب۔

و طائفه اشاعره که معظم اهل سنت و جماعت اند تجدد اعراض قائل اند، و بر قواعد ایشا بن لازم می آید که جوهر نیز متجدد شوند مانند تجدد اعراض۔

بیانش آنست که ایشان اولاً باین رفته اند که علت احتیاج ممکن بمؤثر حدوث است، نه امکان خلافاً للفسفیه و چون ازین معنی لازم آید که عالم بعد از آنکه موجود شد او را احتیاجی ندارد باری تعالی، چنانچه اگر عدم باری جل و تعالی علواً کبیراً فرض کنند عدم او وجود عالم را اثر نکند، زیرا که احتیاج عالم باو در حدوث بود، و چون حادث شد احتیاجی ندارد لهذا تجدد اعراض قائل شدند و گفته اند که جوهر محتاج اند باعراض در وجود یا در بقا یا در تشخص و علی کل حال وجود جوهر بے عرض محال است، پس جوهر دائماً بعرض محتاج باشد، و عرض دائماً متجدد است، پس عالم دائماً محتاج باشد باری تعالی، و یک آنے از دے استغناء دارد و این فقر خاکی میگوید که چون جوهر در وجود یا در بقا یا در تشخص بعرض محتاج است، پس وجود جوهر یا بقاے او یا تشخص او در هر آنے متجدد شود، آنچنانکه وجود عرض متجدد شود زیرا که هذا الجوهر مثلاً و لیکن ج در وجود محتاج است بعلت تامه که بجمیع است از چند جزء و لیکن تلک الاجزاء ا ف ح د مثلاً، و آخر آن اجزاء که باو علت تامه کامل گردد، هذا البعض است و لیکن پس هر گاه بیکه هذا البعض که مثلاً معدوم شود هذا البعض الآخر که مثله موجود شود، و جزء آخر علت تامه گردد، هر آینه آن علت تامه معدوم شود، و علت تامه

دیگر پیدا شود؛ زیرا که کل بعد از جزء معدوم شود؛ احتیاج و علتی تامه منفردست، بجز اول کمال یحقیق؛
و چون علت تامه معدوم شود لازم است که معلول نیز که وجود جوهر است مثلاً معدوم گردد؛
و الا یلزم وجود المعلول مع عدم علت التامیه و هو محال لان عدم علت مستلزم
لعدم المعلول بلا شك؛ و چون علت تامه دیگر محقق گردد معلول دیگر موجود شود و الا
یلزم تخلف المعلول عن علت و هو محال پس از تجدد و عرض تجدد علت وجود جوهر لازم
می آید و از تجدد علت وجود جوهر تجدد وجود لازم می آید ضرورتاً و هو المطلوب.

سوال اگر گویند جوهر بعضی محتاج است به بعضی معین، و از تجدد و عرض ما تجدد وجود جوهر
لازم نمی آید.

جواب چون عرض جوهر علت گردد و بالفعل البته متعین و مشخص خواهد بود؛ زیرا که
عرض تا در خارج موجود نیست، الا در ضمن افراد که هذا عرض و ذالك العرض، یعنی اعراض
معینه و مشخصه و آن عرض معین، مشخص جزیره علت تامه میشود و نه عرض تا و السلام انتهى.

و قد ساعد الشيخ على هذه المسئلة الحسبانية ای السوفسطائية على اختلاف
بينهما ليس في اثبات الوجود العيني للعالم فيعنه؛ فكذلك النظام من المعتزلة
و وافقه على تجدد الامثال في بعض اجزاء العالم و هي الاعراض دون الجوهر.
المتكلمون من الاشاعرة و الماتريدية؛ اما الحكماء و جمهور المعتزلة و من عدلهم
فقد خالفوه فيهما. و مذهب الشيخ المجدد ان العالم مع كونه احوالاً مجمعة
له وجود مستمر لا يتجدد انا فافاً. و قد خالف الاشعرية و الماتريدية جميعاً
في البقاء الاعراض بتجدد الامثال، فكذلك الصوفية في الجوهر و الاعراض جميعاً.
وسلك في الجواب عن دلائل المتكلمين مسلك النقد و التزيف؛ و في الجواب
عن كشف الصوفية مسلك التاويل بان هذا التجدد ليس في الوجود بل في الشهادة
بحاصل ما ذكره ان السالك في ادل امره يرى العالم مستمر الوجود فاذا
شارف الفنا و صارت الاشياء تختفي عن نظره مرة و تبدل اخرى و هكذا اذا

اضمحل فی الفناء المطلق اختلفت الاشياء عن نظره بالکلیه فزاهامعدومات
 صرفه مستمرة العدم، ثم اذا رجع عاد مثل ذلك تذبذب فلا يزال الاشياء
 تبدل له مرة ويختفی مرة اخرى حتى اذا اتم رجوعه وکمل بقاعه رأى الاشياء
 باقیه مستمرة الوجود، فهذه حالة تعرض له فی اوساط مسافتی الحركتین
 البدایة والعودیة فیظهرها من قبیل تجدد الامثال - قال فی اخر المکتوب الخامس
 والاربعین من المجلد الثاني، وان صوفیه صاحب فتوحات مکیه عالم را اعراض مجتمعه در
عین واحد دانسته است و عین واحد را عبارت از ذات احدیه دانسته جل سلطان لیکن
بعدم بقائے این اعراض و مرور آنفاً ناحکم کرده است، و گفته عالم در هر آنے بعدم میرود
 و مثل آن بوجود می آید و نیز فقیر این معامله شهودی ست نه وجودی، چنانچه در حواشی تشریح
 رباعیات تحقیق این بحث نموده است، سالک را در توسط احوال پیش آرد آنکه ماسوی از نظر
 مطلق ترفع رود و در آنے چنان می بیند که عالم معدوم گشته است در آن ثانی یابد که عالم موجود در آن ثالث باز معدوم می یابد و در آن رابع
 است وجودی نگارند آنکه بقاء مطلق مشرف گردد و همیشه ماسوا معدوم یابد و این زمان در شهود از عالم مستمر العدم
 است و همچنین در توسط حصول بقا و رجوع بعالم گاهی عالم بنظر در آید، و گاهی مختفی میگردد
 و از انجایز حالت تجدد امثال متوسم میگردد و چون عارف را معامله بقا و رجوع بانجام
 رسد و در مقام تکمیل و ارشاد استوار فرماید باز عالم بنظر او خواهد در آمد و عالم را استمرار الوجود
 خواهد دریافت پس این معنی راجع بشهود سالک گشت نه بوجود عالم که وجود او همیشه بر یک
 و تیره است اگر تذبذب است در شهود است، و الله سبحانه اعلم بالصواب،
 و حکم بعدم بقا اعراض در دو زمان که بعضی از متکلمین گفته اند مدخول است و بدیهت
 پیوسته و اوله که بعدم بقا اعراض آورده اند تا تمام اند انتهى -

والتحقیق فی هذا المقام ان الوجود العینی واقع علی مرتبتین -
الاولی ما لا یمازجه فی الواقع و نفس الامر عدم فی نحو وجوده کذات الحق
تعالی و صفاته و اسمائه و الوجود المنبسط و التجلی الاعظم مما لا حقیقة له

في الخارج الوجود،

والثانية ما يكون فيه ثبوت يمازجه كالهويات الخاصة المقيدة بالعدم على وجه الجزئية والدخول ومن هذا القبيل سائر الماهيات من الارواح والثاليات واشهاديات والنظر الالهي يوحى انه لا بد لهذا القسم من امور اربعة هي الزمان والمكان والهيولى والصورة فهذه الامور اربعة من الامر العامة لهذا القسم وان اختلف انحاءها بحسب اختلاف العوالم من الارواح والثال والاجسام، أما عموم الزمان والمكان بكليهما فقد اشار اليه في القضاة المهدائي في رسالة الزمانية والمكانية.

وأما عموم الهيولى فوجوده في كلام الشيخ مريد الدين الجندى الشارح الاول للفصوص وأما عموم الصورة فمتفق عليه بين المحققين من الصوفية كما وقع في مواضع كثيرة من مفتاح الغيب،

وحقيقة الزمان مطلق خروجه الشئ من القوة الى الفعل ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث مقارنته مما له تقدم وتاخر من الماهيات ووقع بعد عدم سابق ذاتي.

وحقيقة المكان المطلق ما يميزها شئ بحسب مرتبة المحيط به ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث معروضيته لل مراتب المتفاوتة علواً وسفلاً وهذه الهيئته جامعة للاشياء من حيث اجتماعها كما ان الاولى جامعة لها من حيث تعاقبها،

والهيولى حقيقة ما به الشئ بالقوة ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث قيام القوة المقتضية للابهام والاستعداد لطرد الخصوصيات المنطبقة من باطن الوجود اليه وهي حيثية الامكان الذي هو مقسم للوجود العرض والصور حقيقة ما به الشئ بالفعل ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث تقويمه وتحصيله للعدم المذكور وكونه فعلية للقوة وجوباً للممكن وجود

العدم فالزمان هو الامر الذي به الشئ متقدم او متاخر ولكن هو - من
 الذي به الشئ في مرتبة من مراتب الوجود اعلى واسفل من الاخرى والهيرو
 الامر الذي به الشئ بالقوة والصورة هي الامر الذي به الشئ بالفعل وهذا
 تفسير لطلق هو لاء الاعا الاربعه التي هي اجزاء العالم ثم ينشعب من كل
 منها اقسام لها تفاسير عليدة ، فالزمان والمكان باعتبار الترتيب والتعاقب
 المحسنيين او الفعليين ، والهيولي والصورة باعتبار القوة والفعليتين المحسنتين
 او الوحييتين مثلاً ،

اذا تمهد هذا فنقول بما ينبغي ان يعلم ان حقيقة السلوك الحقيقي الذي هو
 المعراج التحليلي المخصوص باهل الكمال قيام السالك بجزء من اجزاء وجوده لطيفة
 من لطائف حقيقة ومرتبة من المراتب الواقعة في سلسلة نزول من غيب الهوية
 وحضرة الاسماء والصفات على اصطلاح الوجودية ، او عبارة عن سيرة في مراتب
 اصول واصول اصول على طور الشهودية وهذا الترتيب والمعراج قد يكون
 منطاعياً وقد يكون شهودياً وقد يكون خارجياً فالاول لصيب العامة من
 المنتهين الكاملين من اهل الفناء والبقاء والثاني لخط خاصتهم والثالث لا يخطي
 به الا الواحديون النفر دون ولعله لم يتفق في هذه الامت الشامتة الكمال
 الا الناس معدودين وايضا قد يكون هذا القيام تفصيلاً بالنسبة الى بعض
 الاجزاء فلا يتخلف علمها عن العارفين وقد يكون اجمالاً بالنسبة الى بعض اخر
 منها ، وح لا يجب علم السالك بها ، ثم القيام بكل جزء حكم عليدة فالقيام
 بالجزء الصوري حكمه ان يجد الاشياء شيئاً للواجب تعالى موجودات بوجوده
 متحدة معه وبالجزء الهيولي ان يجد الاشياء اعداداً لا وجود لها الا في الو
 والخيال وسيراما مضحكة في الوجود المنبسط ، وبالجزء المكاني ان ينكشف عليه
 المراتب والمواطن مفصلة او مجملة كانها خردلة في بيداء لا نهاية لها .
 وان يعرف تباين الاشياء في قربها عن الواجب وبعدها عن تعالى - واما اذا

حصل له القيام بالجزء الزماني فله طريقان إما أن ينفذ بصره إلى العالم من حيث الطباق على الامتداد الزماني الطولي فيكشف له تجدد الأمثال ودوام الفيض الواحد القائم بنفسه لما في جوهري ذات الزمان من التقضي والتغير ولكن يعرف الأمثال المشابهة شخصاً واحداً والمتخالفات شخصين ويرى الهيئات الطارئة كلها أعراضاً لا يبقى زمانين وكان هذه الجهة من الوجود المنبسط هي المسماة عند الصوفية بالدمر والشان الإلهي المشار إليه في قوله تعالى "كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" وأما أن ينفذ بصره إليه من حيث الطباقه على الآن السَّيَّان فيحس دورات لانهاية لها ويجد الأشياء بالنسبة إلى الوجود كآني واحد فظهر مما ذكرنا أن تجدد الأمثال ليس فيه مخالفاً للشرع أصلاً لأن الوجود الذي تصده الشارع من الأشياء هو وجه تركيبها من الجزئين الصوري والهيولياني وقد عرفت أن هذه الجهات جهات خارجية ولقعية لا تراحم بينهما وظهر بذلك الفرق بين الأمثال والأشخاص أيضاً وإن تجدد الأمثال لا يستلزم تجدد الأشخاص فإن الأشخاص من باب الصور والأمثال من قبيل الأفراد المقولة التي يتحرك فيها التحرك فان معنى كون الحركة واقعة في مقولة هو أن يكون الموضوع في كل آن فرض من آانات زمان تلك الحركة فرد من تلك القولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية أو صليفيّة فالوجود الصوري الخارجي محض والوجود الثلي واقع في مرتبة برزخية بين الوجود والعدم وسطانية بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وموضوع هذه الحركة قد يكون شخصاً وقد يكون نوعاً وقد يكون جنساً وقد يكون موطناً من المواطن وقد يكون الوجود المنبسط نفسه وهذا النوع من طريقان العدم السابق أو اللاحق للوجود إلا في البرزخ بين القوة والفعل لا ينفك اتصال الوجود الزماني كلها في الحركة والزمان بعينها ومن

هذان شيان ان تجدد الامثال واقع في الوجود والشهود معا لا في الشهود فقط لكن شيخ
المجدد لما كان طريقه المتبادر شارعة السلوك في ربط المصنوع بالصانع جهة الظلية
الصفات في مرأى مقابلتها خفيت عليه هذه النكتة لان معدن هذه الجوهر النفسية
وامثالها من المسائل هو الوجود المنبسط من حيث ارتباطه وقيوميته للماهيات
والهيات الغاصية والشيخ المجدد لم يتوغل في ذلك كثير توغل وانما اكتفى منه
بنكتة جميلة مفادها ان موجودية الاشياء ظل الوجود المنبسط فغفل عن هذه
المسئلة بتفصيلها، وان تنب لها في الجملة وايضا ما ذكرنا ان مرسوم انكشاف
غيم الظلمة عن وجه هذه الجوهرة النيرة ليس الا وان التوسط بين الذات
والخلق، لان العارف في حين ابتداءه قائما بالوجود الزماني الاستمراري فهو
لا يدرك الا ذلك الوجود الاستمراري ثم اذا ترقى الى الوجود المنبسط من
طريق التصريح والتعاقب والظهور والكمون انكشف عليه تجدد الامثال
ثم اذا تخطى ذروة سنامه وجد الاشياء عين الاعيان الثابتة في حضرة العلم
وعاد نظره الى صروف جوهر الوجود مصفا من سائر الالوان والنقوش فادرك
الاشياء معدومات بعده مستمرة ثم اذا رجع انكشف له تجدد الامثال مرة اخرى
حتى اذا تم رجوعه وكمل نزوله اختفى عن نظره هذا الوطن فزاهها موجودات
مستمرة الوجود ولنضرب لذلك مثلا ليس ان الدائرة الحادثة عن النقطة
الجوالة لها اعتبارات حادثة من انظار مختلفة فالاول النظر الى جوهر النقطة
وح فالدائرة معدومة محض لا عين لها ولا اثر ولا انقسام فيها ولا امتداد
ولا تجدد ولا توهم.

الثاني النظر الى حركتها الدورية وح فالدائرة امر مجرد غير ذات
لا يجمع اجزائها في الوجود وانما حدثت تبدل اوضاع تتحرك في كل آن فالأوضاع
متحركة على طريق تجدد الامثال والمتحرك باق على حاله والثالث النظر الى الدائرة
المرسمة الثابتة وح فالدائرة امر واقع في مرتبة التوهم والاحساس فقط

لا في الخارج، وهي مجتمعة لأجزاء مستقرة الوجود باقية ببقاء توهمي، هذا غاية تحقيق المقام والله تعالى ولي الفضل والانعامة، ثم قال الشيخ بل الشيخ واتباعه بل الحكماء أيضا يقولون بها، فكلية بل الأولى للاخرب والثاني للترقي، والمراد من الشيخ هو الشيخ الأكبر.

وأما اعتراف الحكماء بذلك فقد مر منه شيء كثير في الأوراق الماضية، وقال الشيخ الرئيس في رسالته في العشق: الحز الاول بذاته ظاهر متجلى بجميع الوجودات ولو كان ذلك في ذاته تاشرا لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجلى ولاجل قصور بعض الذات عن قبول تجلية محتجب، فالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين، والحجاب هو القصور والنقص وليس تجلية الحقيقة ذاتا، لا معنى بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما ارضى الله الهيون فذاته متجلى لهم ولذا لك سماه الفلاسفة صورة انتهى وقد فصل هذا المعنى صاحب الاسفار في كتابه تفصيلا مشبعًا.

ثم قال وذلك لان محصل هذا القول بعد التهذيب والتلخيص في المجازات والاستعارات التي اوجبت صعوبة الفهم وادبته القول القول بوحدة الشهود وبالتهذيب طرح الزوائد عن اللفظ والمعنى جميعًا وبالمجاز اللغوي مطلقًا، فالاستعارة قسم من المجاز وهو ما يكون العلاقة فيه هو التشبيه فاستعمال الانعكاس مثلا في الظهور في المرتبة الثانية استعارة بالكناية واثبات المرأة تخييل وذكر الانطباع ترشيح ويمكن اخذ كل من هذه الثلاثة مكنية وجعل الباقيين تخييلًا وترشيحًا.

والمراد بصعوبة الفهم صعوبة فهم الحقيقة الواقعية لا صعوبة فهم المعنى من الالفاظ، والا مركز ذلك لما تبين لك مما قع سمعك ان العكس هناك ليست كالعكس المتعارفة ولا المرأة كالمرأة فالانطباع كالانطباع انما قامت المرأة هناك بالظل كما يقوم الهيولى بالصورة، وانما الانطباع هناك

بطريق التحصيل والتقويم لا بطريق الانفعال والتأثر، وإنما الظليته هناك
 بالظهور الثاني مع اتحاد الظاهر والمظهر وانتشار المظهر من ذلك الظاهر،
 وأن شئت الحق الصراح فليس في المرأة شيء من المظهر وإن الإيمان الثابتة
 ما شئت رأيتها الوجود، بل كما إن الصور المرئية في المرأة هي عين ذواتها وليست
 وإنما ينعكس الشعاع البصري من المرأة إلى الجسم المخاذي لها. فحيث ذواتها
 الانعكاس والشعاع فيرى ذوات الصورة على قدر الزاويتين عظمًا وصغرًا كذلك
 جهتها جميع ما يعلم ويحسن وليشاهد، وهو شيون الواجب واسماء وصفاته وكالاته
 ترى متفاوتة المقادير والمراقب حسب تفاوت المقابلة والغور في المرأة
 والتوجه إلى ذوات الصورة من وجهها والغفلت والاعراض عنه من وجه وهذه المرأة
 هو العدم الأمكن في الشقيق للوجود الوجودي، كما يستفاد من كلام الشيخ المجدد، فالصورة
 المرتبة من حيث مرتبتها الصورية غير ذوات الصورة، وهي في الحقيقة عينه
 فالظل من هذه الحيثية موجود عيني بنفس وجود ذوات الصورة وإنما عرض العدم
 بخصوص قيودها الكمالية ولا ينبغي أن يظن أن هذه النسبة مقتصرة في هذه
 الوجوه ولا المثل الأعلى بل له وجوه كثيرة أشير إليها في سالف القول مما مضى، ومن وجوه
 الاتحاد ويقرب منها التشبيه بالظلال والأشباح فكما إن الظل ليس له حقيقة سوى
 عدم النور عدم ملكة، لكنها اكتسب وصفًا معينًا من جهة طول الجسم الكثيف
 ووقوعه في مقابلة النور كذلك الممكنات ليست لها حقائق سوى اعدام الكائنات
 الوجودية، لكنها تميزت بأوضاع الوجود وشيونه من جهة وقوعها في مقابلة
 الاسماء ولهذا التشبيه وجه آخر أشار إليه الشيخ الأكبر في الفص اليوسفي من كتب
 الفصوص هذا الذي ذكرناه تحقيق التمثيل على مذهب الانعكاس
 أما مذهب الانطباع كما هو المذكور في كلام الشيخ فبيانه أن الجرم الكثيف والشفاف
 إذا قابله جسم آخر حصل لهيئته من اللون والوضع وجود ضعيف في المرأة
 ولهذا الوجود الضعيف المشروط بمحاذاة ووضع معين، القائل بالغير

مثل وشواهد في مراد لا تكاد تنحصر منها، وتقع حصراً، انشعش على الجسم لكثيف في حكاية اللون فقط، والظل لكل جسم كثيف في حكاية الوضع فقط، والعلم الاحساسى البصرى بالنسبة الى البصر في حكاية اللون والوضع والمقدار جميعاً، فكذا العدم الامكانى المعرف فى ذاته عين الوجود، دون عده الامتناعى الذى هو سلب محض كالهواء اذا وقع فى مقابلة الوجود الوجودى وقوعاً طبعياً، حصل لصفات الواجب وشيئونه وجود ضعيف فى هذا العدم على حسب المقابلة كالعلم فى الجهل والعجز فى القدرة الى غير ذلك، وهذا النوع من الوجود الضعيف ليس لقيام بنفسه ولكن بالاصل، وشان هذا الوجود الضعيف شأن وجود المعلول بالنسبة الى وجود العلة التامة، اى مجموع ما يتوقف عليه وجود المعلول من العلل الاربع الداخلىين والخارجيين وغيرها من عدم المانع ووجود الشرائط والالات والبعديات وهذا الوجه من التمثيل ايضاً مستفاد من كلام الشيخ المجدد، وكان الشيخ للاشارة الى وجهين المذكورين فى تمثيل التراة والرئى اورد فى تحرير المذهب لفظين فقال للعالم عكس الطبعية فى مرايا الاعداء، ولم يقل عكس انكسعت يختص بالوجه الاول، ولا صورة الطبعية يختص بالوجه الثانى، فان كلا الوجهين صحيحان فيما نحن فيه كما اشرنا اليه ثم الضمير فى قوله الشيخ هو ان الحقائق الامكانية انقصوا ضعف، والحقيقة الوجيبية اقوى بحيث يمكن ان يقال للحقائق الامكانية انها اعدام ظهر فيها صور الوجودات. انتهى راجع الى المحصل القول بوحدة الشهود،

والحقائق يحتمل ان يكون بمعنى الماهيات وان يكون بمعنى الهويات، وادباً بالامكانية الممكنة التى سبق ذكرها. وانما اوردناها صيغة النسبة ايماء الى ان الممكن ليس حقيقة الممكن بل حقيقة الوجود الواقع فى مرتبة الامكان، ولا ضعف الاقوى من الامور المتضائلة وكذا الاندراج لا نقض ولا ضعف ما يمكن العقل انتزاع

امثاله من الاقوى وان ما في التام مثله مع زيادة، والاقوى والاتم بخلافهما، وقد يستعملان في غير هذين المعنيين ايضاً، وايراد الحقيقة الوجوبية لضعفة النسبة اما مراعاة للمشاكله واما نظراً الى ان الوجوب والامكان كلاهما، من مراتب الوجود المطلق، والظاهر ان الجيئية تقتئدية والجملة في المقام الصفة.

والمعنى ان هذا الاضعفية ليست كسائر الاضعفيات مثل السواد الاضعف والبياض الاضعف بل هي الاضعفية المصححة لاعتبار العدم مراًة على الحقيقة بظهور ونور الوجود، فاندفع ما كتب صاحب الرسالة على الهامش من قوله ههنا مسامحة انتهى - وانا لم يقل انها مراًيا ظهر فيها صور الوجود تحوراً عن التجوز وقد بين الشيخ هذا المعنى فيما بعد احسن بيان وافضل تبيان فيما ينقل صاحب الرسالة من كلامه ويمكن ان يقال ان هذه الجيئية من بل الجيئية الاطلاقية والجملة في محل الصفة الكاشفة للضعيف والحاصل ان نفس الضعف والنقصان مما يصحح اعتبار العدم في الانقص والاضعف بل نقول لاعدم هناك الا العدم اللازم للنقص والضعف وهو الذي يترتب الشيخ المجز في كلامه ويفرغ عليه معارفه واياه يعني بعبارات كثيرة واليه يشير باشارات مشيرة، وهو الذي يترتب عليها الانقصية والاضعفية،

قال في المکتوب الرابع والستين من الجلد الثالث، بل جزر اعظم در ممکن عدم است و ممکن از عدم ممکن گشته است و کارخانه ممکن از عدم پهن شده و احتیاجی که در ممکن است از عدم آمده است، و جد و شئی که دامن گیر امکان است هم از عدم بریداً گشته، اگر کثرتی در ممکن است هم از راه عدم است و اگر امتیازتی است هم از راه وئی، انتهى.

ودفع السامحة ان يقال ان الماهيات الامكانية التي هي ظلال الواجب تعالى اناقيا مها في جوهرها باصولها على ما هو المحقق من مذهب الشيخ المجدد فليتب

العدم محلّاً لها من قبيل السامحة، وحقيقتها ليس الا بطلانها في نفسها، وهذا البطلان اذا نسب الى اصولها كان عدماً للامر المختص بها من الاصلية والتمام والقوة ولكن لا مطلقاً بل عدماً مخصوصاً على مثال الاعداد الواقعة في مقابلة الملكات، قال الشيخ المجدد في المکتوب التاسع والسبعين من المجلد الثالث، وانك گفته ايم در نوشته ايم که ذات ممکن عدم است و در رنگ آنست که بگويند که ممکن را ذات نيت ذاته عدم و لا ذات له هر دو بيک معنی است هر چند تدقيق فلسفي تفاوت درميان اين دو مفهوم پيدا کند، اما حاصل ندارد و در حقيقت مرجع شان يکي بود، عدم از برائے خود نيتست بديگرے چه کار آيد و خود را نمی تواند بر داشت ديگرے را چگونہ بر دارد، و تحقيق اين محث آنست که چون عکس اسام و صفات در مرآة عدم ظاهر گشته است بظاير قيام آنها بآن مرآت می نمايد مرآة در رنگ ذات آنها باعتبار قيام دے متخيل ميگرد، و في الحقيقة قيام آنها باصل خود است تعلق بمرآة ندارد، و جز در توهم آنها بمراتب عدم کارے نيت انتهى -

فظهر انه ليس هناك عدم هو عين من الاعيان الخارجية بل هو عدم واقعي لشي لازم كوجود الاضعف مستمر بالاضافة الى الوجود القوي التام، والتحقيق ان مرجع كلام التعبيرين الى قصة واحدة في الواقع - وانما اختلف التعبير عنها باختلاف الانظار اليها،

ولما كان هذا العدم هو مناط الامكان ومصدق صحيح ان يقال ان الممكن عدم ظهر فيه صورة الوجود، ولكن لا تحصل لهذا العدم الا بتلك الصورة، والصورة عند الشيخ المجدد امر به يتكشف الشيء والظل عندة على صورة اصل، فهذه الوجوه عنوانات للحق تعالى، وآلات للملاحظة ونسبتها اليه نسبة الصورة العلمية الى الماهية المعلومة، فكما يمح ان يقال اذا حصلت الصورة في الذهن حصلت الماهية كذلك ليصح ان يقال عندة من عرف نفسه فقد عرف ربه ولا يخفى عليك ان هذا الاتحاد هو الذي يكفيننا في التطبيق ويتحمل عنا مؤنة رد قول

صاحب الرسالة فيما بعد ان بناوا التوحيد الشهودى على الغيرية المحضه، قال
 فى المكتوب السادس والستين من الجلد الثالث، بدانك مجاز ظل حقيقت است واز ظل
باصل شاہراہ کشادہ است، مگر باین اعتبار گفته اند من عرف نفسه عرف ربه چه معرفت
 ظل مستلزم معرفت اصل است زیرا که ظل بر صورت اصل خود کائن است پس سبب
 انکشاف اصل بود لان صورۃ الشئ ما ينكشف ذالك الشئ انتهى وفى السادس
 والاربعين من الجلد الثانى، و تحقیق مقام آنست که توجه بخلق عین توجه بحق است،
فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ انتهى. وهذا القدر هو الذى يدعيه الوجودية بوجه
عينية الخلق بالنسبة الى الحق، وليس دعواهم ان الواجب فى مرتبة وجوبه
 عين الممكن فى مرتبة امكانه او ان حقيقة الخاصية عين حقيقة الخاصية بالممكن
 كلابل بمعنى انه المقوم للممكن وان الممكن ليس الا مثاناً من شيوته وظلالاً من ظلاله،
 والشيخ الجدد ايضا معترفون بهذا القدر فلا نزاع اصلاً، ولذا لك قال الشيخ ولا يخفى
 ان هذا قول متفق عليه على متفق عليه الشهودية والوجودية والحكماء المحققون
 من المتكلمين، اما الشهودية فظاهر. واما الوجودية فقد سبق من كلامهم ان
 العالم عين العدم وان الاشياء مظاهر كمالات الواجب تعالى، واما الحكماء فتد
 اجمعوا على ان الممكن له فى ذاته انه ليس وله من علمته انه ليس (واما المحققون
 من المتكلمين فيظهر اتفاقهم من الرجوع الى مشكوة الانوار للخزائى وموضع
 من التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازى وقد سبق نقل بعضها،
 وقال العلامة الرازى فى شرح الطالع فى آخر مراتب القوة الدلية للنفس الناطقة
 درابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والا تفصال عن نفسه بالكلية
 وهو ملاحظ جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
 مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرق فى علمه الشامل بل كل وجود
 وكمال انما هو فائض من جنابه انتهى.

وقال السيد الشريف في حواشيه وهذه العبارة المذكورة في المرتبة الرابعة اختصاراً لطيف لما ذكره الفاضل المحقق في شرح مقامات العارفين انتهى -

قائمه أعلم ان ما سبق في شرح كلام الشيخ تكافؤ لتحقيق هذا البحث على ابلغ وجه وانتم تفصيل - لكنه لما كان مشوباً بما يتعلق بعبارة اردنا ان نكرر الاشارة الى تحقيق التوحيد الشهودى بوجه آخر -

فنقول مختصراً القول في تنقيح انه قد ثبت عند المحققين ان الوجود الحقيقي في نفس حقيقة عينية منافية لذاتها لجميع انحاء العدم ولها مراتب في الظهور وبمنزلة الافراد والحصص للطبائع الا ان سائر الطبائع وجودها بمجرد افرادها - ووجود افراد الوجود بطبيعة الوجود وعلى ان هذه المراتب متفاوتة في الشدة والضعف فكما هو اقرب الى الطبيعة في الظهور واشد واترى وكما هو ابعد عنها اضعف واوهمي ثم لما كانت الوجودات متفاوتة شدة وضعفا كانت الاعدام التي تقابلها ايضاً كذلك لكن العدم الذي في مقابلة الوجود المطلق ليس له تحقيق في مرتبة ولا ظرف البتة فصح ان الوجود المطلق ليس له في الواقع لقيض والعدم الذي يقابل المرتبة الادنى من مراتب الظهور اعني مرتبة الالوهية المرتبطة بالمالوة له شمول بجميع ماتحت هذه المرتبة على اختلاف انحاءها باختلاف انحاء الكمالات الوجودية - وسبق من ان الذات لا لقيض لها فهو من حيث اطلاقه وشموله واما من حيث مرتبة الخصيصة به فمقابلة العدم الثابت الشامل لجميع المراتب التنزلية - وهكذا ينبغي ان يقاس جميع المراتب في ان الاقوى منها لما كان في ذاته منشأً للاضعف ومثاله فالعدم القابل للاضعف مسلوب عنه وغير ثابت في مرتبته - وكذا كل مرتبة يقابلها عدم لا يكون ذلك العدم متحققاً في تلك المرتبة وما فوقها بل فيما تحتها فلا جرم ان ثبوت العدم فيما يقابله من تحت فالعدم المقابل للذات من حيث المرتبة هو السلطان الذاتي وعدم

الاستقلال القنضي للاحتياج الى الغير فهذا العدم بمعنى القيام بالغير شامل لجميع ما تحت الذات وهذا هو العدم الذي يستقل الصفات ايضاً كما وعدنا الاشارة اليه والعدم المقابل لمرتبة الالوهية و صفاتها من العلم والقدرة مسلوب من مرتبة الذات وعن هذه المرتبة سلباً بسيطاً صرفاً، وشامل لما تحتها، و العدم المقابل للاسماء والصفات التي هي جزئيات للصفات التي هي جزئيات للصفات السبعة او الثمانية مسلوب عن مرتبة الذات والصفات الحقيقية والمظاهر الجزئية، وشامل لما هو واقع تحتها.

ثم نقول الوجود الضعيف في كل مرتبة اشارة من المرتبة السابقة اذ قيام الضعيف بلا شبهة بالاصل الاول وليس هذا باول لاحق له وان كان له اقوى من وجه آخر فلا جرم انه لاحق له بواسطة المتوسط. فاذا في المرتبة السابقة امر مجازي لهذه المرتبة جهة خاصة لها وحدة حقيقية بينهما وذا لك الامر الواحد هو التحقق في مرتبة الاقوى بالوجود الاقوى وفي مرتبة الاضعف بالوجود الاضعف، فيلزم ان يكون هذا الاضعف متجداً معه بوجه ومغايراً له بوجه آخر. وهذا مع كون مرتبة الاضعف ظلاً للمرتبة الاقوى وصورته الظاهرة في مرآة العدم المقابل لفثبت اذن ان الحقيقة الوجوبية اتم واقوى وان الحقائق الامكانية انقص واضعف والى هذا التطبيق اشار الشيخ محمد بن عيسى في كلام المنقول سابقاً حيث قال وجود ضعيف مكناات در نظر صوفي خيال محض است وعدم مطلق وبهم اشياء ظهورات حق تعالى اند وعين حق تعالى.

واعلم ان هذا التطبيق كافي في حل جميع اختلافات الوجودية والشهوعية في هذه المسئلة وما يتعلق بها فان الوجودية اذا شهدوا مشهداً من مشاهد تنزلات الوجود سمو ما تحتها عدماً، وحكموا على المرتبة السفلى من حيث اندراجها في الاقوى وكفاية الاقوى عنها بانها عين الاقوى، وايضاً ظهر منه الاتفاق على عينية الظل مع الاصل من وجه غيريته له

من وجبة فتأمل وعند هذا انتهى تحقيق كلام شيخنا -

(ر) ر صاحب رساله بر تطبیق بغایت قبیح است (قال - صاحب الرساله) ثم فصل هذا الاجمال،

اقول لم يكتف بتفصيل هذا الاجمال فقط بل ذكر بعده فرائد لواطع على كنهها صاحب الرساله لما تردد مثل الشاة العائرة بين الغنيتين ولكن لا عار على الشمس اذا لم ترها العين -

قوله اقول بين الكشوفين منافاة بينة لاختفاء فيها -

اقول قد ظهر مما سلف من كلامنا ان الكشوفين متطابقان لا منافاة بينهما اصلاً وهذا التطابق امر ظاهر جداً بحيث لا يخفى على من يسمى بشراً دون من يسمى بغيراً، او حاراً، او شاة -

قوله فان بناء المكشوف الاول على الاتحاد والعينية بين العالم وموجدته تعالى وبناء الآخر على الغيرية المحضه بينهما كما ذكرنا سابقاً في السئلة الثانية بما لا مزيد عليه فالصحيح انه ليس بينهما تطابق اصلاً -

اقول الاختلاف بين التوحيد الوجودي والتوحيد الشهودي من حيث العينية والاتحاد والغيرية والافتراق يحتمل وجوهاً اربعة -

الاول ان ينتهي التوحيد الوجودي على العينية المحضه والتوحيد الشهودي على الغيرية الصرفة وحي لا ينحصر فيهما الحق ويصح اجتماعهما على الكذب بل هو الظاهر -

والثاني ان يحمل التوحيد الوجودي على العينية المحضه والتوحيد الشهودي على الغيرية في الجملة وحي فهما بقبضان لا يصح اجتماعهما صدقاً ولا كذباً -

والثالث ان يحمل التوحيد الوجودي على العينية في الجملة والتوحيد الشهودي على الغيرية المحضه وهذا الوجه كالوجه السابق في استلزام التناقض -

والرابع ان يحمل التوحيد الوجودى على العينية فى الجملة والتوحيد الشهودى ايضا على الغيرية فى الجملة وح لا تناقض بينهما لا مكان اتفاق الجزئيتين صدقًا، ولكن يمكن الخلاف بينهما بان يكون مورد العينية والغيرية جهة طلبة ونحن نتكلم على كل من هذه الاحتمالات الاربعة -

(تحقيق احتمالات وجود) فنقول اما الاحتمال الاول فلم يذهب اليه ذاهب من ذى عقل اللهم الا بعض الجهلة والسفهاء اهل الزندقة المحجوبون من الفريقين الوجودية والشهودية ونحن لا نتصدى للتطبيق بينهما الا بردهما معًا ونكذيبهما جميعًا، وتجهيل من يقول بهما من الفريقين وتسفيههم -

واما الاحتمال الثانى فنصوب القائلين بالتوحيد الشهودى بهذا المعنى ونسلم لهم دعواهم، ونتعطف الى القائلين بالتوحيد الوجودى بهذا المعنى، ونكذيبهم ونحكم على دعواهم بانها فرية على الوجودية، والوجودية براء عنها، وذلك هو مسلكنا فى التطبيق على هذا الاحتمال وهو مسلك الشيخ الجدد كما سبق نقلاً عن كلامه -

واما الاحتمال الثالث فهو مختار صاحب الرسالة كما يدل عليه على مواضع كثيرة منها هذا الموضع، ونحن نكذب ونجهل ونغفل فى ادعائهم ان وحدة الشهودية على الغير وهل هذا الا افتراء هائل على الشهودية كيف وقد قامت دلائل لا يخفى فى كلامهم على خلافه -

واما الاحتمال الرابع فهو مسلك المختار عندنا وعند الشيخين الاكبر والمجدد واما تصوير الاختلاف فى هذا الاحتمال بما ذكر من اتحاد مورد العينية والغيرية فقد انحل بكلامنا السابق فى جوهرة الاتحاد وما ينهنا الآن اثبات الاحتمال الرابع لنهدم بهذا الكلام صاحب الرسالة -

فنقول بعون الله وحسن توفيقه ان بيان النسبتين الوجود والوجد على هذا الاحتمال يشتمل على دعاوى اربعة -

الاولى ان الحاجب غير العالم فى الجملة دهمى من اجلى البدييات اذ لا شك فى ان

الواجب من حيث ذاته وغيب هويته معاً عن جميع النسب والخصوصيات
والشؤون والاعتبارات والتقييدات والاضافات، وكذا من حيث التنزل والظهور
والظلية ليس منحصر في المظاهر المكانية والظلال الخلقية كما ورد في الحديث
«كان الله ولم يكن معه شيء» وان صدور العالم الا مكان لم يوجب تغييراً
وتبدلاً في ذاته وصفاته واسماءه، الا النسب والاضافات بل على التحقيق الا سمح
لافيها ايضاً، وانما ذلك بالنسبة الى الخلق فان ثبت له ثبت له اذلاً وابداً و
نسبت اذله الى زمان الخلق كنسبة سائر صفاته الى صفاتهم في انها مظاهرها
وان ذاته تعالى فوق الشئون حتى انه فوق الشان الكلي الجامع لجميع الشئون وان
ذاته تعالى عين وجوده الحق فلا جرم انه في مرتبة ذاته غير كل شيء -

الثانية ان العالم غير الواجب في الجملة بيان ذلك ان العالم في مرتبة كونه
عالمًا مقيداً والواجب ليس بمقيد والعالم بنسب والواجب ليس بنسب، والعالم
عدم والواجب ليس بعدم، وجود العالم خيالي، وجود الواجب ليس بخيالي،
والعالم امرأة لكلمات الواجب، وامرأة الشيء يجب ان تكون غيره قال العارف
الجامي في شرح البليغيات پوشيده نماند كه مرآتیه ومظهرت موجودات مروجود حق
را از حیثیت غیریت است نه از جهت عینیت بجهت مظهریت و مرایا و مظاهر باعتبار تعین و
تقید است و ایشان باعتبار تعین و تقید نیز وجود مطلق اند اگر چه در حقیقت وجود
متحد اند و محققان از غیریت این میخوابند و غیر حقیقی خود عدم محض است انتهى -

الثالثة ان العالم عين الواجب بوجه،

والرابعة ان الواجب عين العالم بوجه، وبیانها انه لا شك ان هويات
العالم وجودات وتلك الوجودات تمتنع ان يكون غير الوجود المطلق على وجه
لما يصح عليها حمل الوجود بوجه من الوجوه. ثم الوجود المطلق اما عين الواجب
او تعينه المحمول عليه او صفة الخاصية، وعلى كل تقدير لا محيص من الحمل
فلا يكون غيراً محضاً اتفاقاً بين الشيخين، وايضاً وجود العالم علماً وميناً ظل الواجب

تعالى وليس للظل حقيقة الا الاصل، فانه الامر الذي به هو كما صرح به رئيس
الشهودية في مكاتيب المنقول عنها سابقاً، فالاصل داخل في جوهر الظل وعين حقيقة
وايضاً وجود العالم بمعنى ما به موجوديته متحد مع العالم في ظرف وجوده، والا
لزم انفكاك الشيء عن وجوده في الخارج، وتلك سفسطة يتبرأ الاسماع عنها،
وما به الوجودية هو الواجب اوصفتها فاذا قلنا هو ما هيته او موجود دخل الواجب
في ذلك وايضاً فالخصوصية التي بها الظل وظل الاصل عين الاصل وعين الظل
كما سبق في مباحث الظل والاصل، من ان حقيقة الظل وقوام حيزه بتلك الجهة
التي هي عين الاصل، اذا ثبت هذا الاحتمال فلا بأس ان نميل الى تصوير الخلاف
على الوجه الذي ذكرناه فنحله اجمالاً،

فنقول انما يتصور هذا الخلاف اذا اخذ الحمل في كلام الوجودية بالمعنى
المتعارف عند اهل المنطق، اذا لو اخذ بغير ذلك المعنى لم يكن بينهما خلاف
كما اشرنا اليه من قبل فالحمل المنطقي عند الوجودية ليس للعالم بالنسبة الى
مرتبة غيب الهوية بلا واسطة بل بالاتحاد والحمل بالذات انما هو بالنسبة
الى مطلق الوجود او بالنسبة الى الوجود المبسط او بالنسبة الى التجليات
الخاصة وانما ينسب هذا الاتحاد والحمل الى الذات البهت بواسطة
الامور واسطة في العروض كما ينسب حركة السفينة الى جاسها وذلك
لان هذه الامور متحدة مع الواجب تعالى نوعاً من الاتحاد فلا جرم يكون
واسطة لانحرار الاحكام. فالاول شان من شيون الذاتية والثاني ظل من ظلاله
واضمر من اسمائه ومرتبة من مراتبه. والثالث له نوع قوى من الاتحاد،
يستحق نسبة مشاركة الاسم، هذا كله اذا رجعنا جملة الاحكام الى الذات وانما
اذا جعلنا مسقط اشارتها، هي المراتب المذكورة فقط كما يشعر به كلام جماعة
من الواغليين في التوحيد من اتباع الوجودية فلا حاجة بنا اليه والشيخ المجدد
لا يمنع الحمل على هذا الوجه وانما يمنع ما يرجع الى غيب الهوية الذات بلا

واسطه وقد سبق نقل الشواهد من كلامه فقد ذكر -

فَإِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَلَمِكُمْ حِجَلْتُمْ الوجودَ الْمَبْسُوطَ مُرْتَبَةً مُسْتَقِلَّةً فِي الْوَاقِعِ، وَاعْتَقَدْتُمْ أَنَّ الرَأْيَ الْمَنْصُورَ فَمَا جَوَابُكُمْ عَنْ الدَّلِيلِ الَّذِي أوردته العارِفُ الْجَامِعُ فِي اشْغَالِ الْمَعَانِ عَلَى نَفْسِ ذَلِكَ وَأَصْرَحَ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ مَعَاذِرَةَ الوجودِ الْمَبْسُوطِ لِلذَّاتِ انْعِمَافِي بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَابِ طَبِيعَةً وَاضْفَاءً الْعُومِ فَقَطْ فَيَكُونُ الْأَحْكَامُ الْإِتِّحَادِيَّةُ رَاجِعَةً إِلَى الذَّاتِ بَلَا وَاسْطَةٍ حَيْثُ قَالَ -

سَوَالُ الْكَرْمِيِّ كَيْفَ يُؤَيِّدُ الْمَوْجُودَاتِ بِفَيْضِ حَقِّ سَجَانِهِ مَوْجُودَاتٍ وَبِذَاتِ وَهِيٍّ خِلَافٍ دَرِجَتَانِ بَعْضُهُ أَوْ مَشَارُخٍ وَاقِعٌ مَوْجُودٌ اسْتِيسَاسًا لِبَلَسْتِ حَقِّ سَجَانِهِ بِأَشْيَاءٍ خَاسِمَةٍ لَا زَمَّ نِيَايَةٍ وَاجْتِيَاجٍ بَيْنَ الطَّوِيلِ وَتَحْقِيقِ نَبَاشَةٍ جَوَابُ كَوْنِهِمْ كَمَا خَالِي الْأَنْفِيسِ كَمَا فِي فَيْضِ مَوْجُودٍ اسْتِيسَاسِيٍّ يَأْمُرُ اسْتِيسَاسِيٍّ، وَبِتَقْدِيرِ أَوَّلِ مَوْجُودٍ بِذَاتِهِ تَتَوَانَدُ الْإِلَاحُ وَاجِبٌ بِأَشْيَاءٍ، پس مَوْجُودٌ بِفَيْضٍ دِغِيرٍ بِأَشْيَاءٍ وَتَسْلَسُلُ كَرْدُ، يَا مُنْتَهَى بِنَاتٍ وَاجِبٌ شُودُ وَرُوحِ اِتِّوَافٍ بِمَعَاذِرَ مَا لَا زَمَّ مِي آيَدُ زِيرِ كَمَا دَرِ مَوْجُودَاتِ بَيْنَ اِعْتِبَارِ تَفَادَاتِ تِسْتِ "مَا تَشْرَى فِي خَلْقِي الْكُحْلِينَ مِنْ كِفَاوَيْتِ" وَبِتَقْدِيرِ ثَانِيٍّ كَمَا اسْتِيسَاسِيٍّ عَدَمِيٍّ بِأَشْيَاءٍ وَتَفْهَامِ اِرْجَمَاءِ دَرِ دَرِ بَا مَرِ دِغِيرٍ اِعْتِبَارِيٍّ عَدَمِيٍّ كَمَا هَبِيتِ اسْتِ بِي قِيَامِ هَرْدُ وَبَا يَكِيٍّ بَا مَرِ وَجُودِي حَقِيقِيٍّ مَعْقُولِ نِسْبَتِ وَتَحْقِيقِ اَنْ اسْتِ كَمَا فَيْضِ هَمَانِ ذَاتِ مَفِيزِ اسْتِ بَا اِعْتِبَارِ نِسْبَتِ عُمُومِ وَانْبِسَاطِ بِرَحَقَاتِ مَمَكَنَاتِ وَبَيْنِ نِسْبَةِ اَزَامُورِ اِعْتِبَارِيٍّ اسْتِ، پس ذَاتِ مَا خُورِ بَيْنِ نِسْبَتِ اَزَامُورِ اِعْتِبَارِيٍّ بِأَشْيَاءٍ وَفِي نَفْسِهَا اَزَامُورِ حَقِيقِيٍّ وَالدَّعَايِ اَعْلَمُ اَنْتَهَى -

قُلْنَا نَحْنُ نَخْتَارُ الشَّقَّ الثَّانِيَّ، وَلَقَوْلِ اَنْدَمَعُ كَوْنَهُ اِعْتِبَارِيٍّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ اِذَا الْوَحْظُ إِلَى مَا تَحْتَدُّ وَجَدَ فِي اقْوَى دَرَجَاتِ الوجودِ وَالْاِسْتِقْلَالِ، وَبَيَانُ ذَلِكَ اِنْ الوجودَ الْمَطْلُوقَ الصَّوْفَ لَمْ شَانُ هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى صِفَتِ اِنْتِزَاعِيَّةٍ اِذَا اَمْعَنَ اِلَيْهِ النَّظْرُ وَجَدَ فَعْلِيَّةً مَحِيطَةً بِاَقْتِ اَلْحَقِيقِ وَلَمْ اَيْضًا شَانُ هُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ كَمَا لَصِفَتِ الْاِنْتِزَاعِيَّةَ - ثُمَّ اِذَا نَظَرَ اِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ اِنْتَبَهَ بِالْاِسْتِقْلَالِ وَجَدَ اِذَا تَأَمَّلْتُمْ مِنَ الذَّوَاتِ الْمُسْتَقِلَّةِ الشَّامِلَةِ لِمَا تَحْتَهُ مَثَالُ الْجَسْمِ الْوَاحِدِ الْكَوْنِي

المصمت فهو امر واقع خارجي وينتزع من جسم آخر تعليمي لا استقلال له
بالنسبة الى الكرة اصلاً، ثم اذا توهمنا في هذا الجسم التعليمي موقع درجات
الكرة نقاطاً توهمنا حركتها لا بد ان تحدث هناك دوائر فهذه الدوائر
امور انتزاعية للجسم، ثم اذا نظرنا الى الدوائر وجدناها ذاتاً مستقلة
تامة الحاطة في اوضاعها، ينتزع منها عدد معين هو امر انتزاعي لتلك الدوائر
اعني مائة وثمانية وسبعين، ثم اذا حددنا النظر الى العدد بالاستقلال وجدنا
عالمًا وسيعاً من الكم ذات القسيمات واعراض ونسب من الزوجية والفردية
والصممة والمنطقية والكعبية والمالية، وغير ذلك ثم اذا نظرنا الى هذه
المراتب بالاستقلال لها وجدناها اموراً مستقلة في الواقع ذات احكام خفية،
ولكن هذه الاحكام المترتبة لا تنسب الى الذات بل واسطة بل بوسائل طمتمتة
فلا يقال الكرة كعب ولا دائرة، وانها مائة وسبعون، وان كانت هذه الزا
من حيث تحققها عين الكرة وليس لها عين غير الكرة اذ الدوائر ليست الاجزاء
الكرة، وتلك المائة والثمانية والسبعون ايضا ليست الاجزاء الكرة وكذا
الزوج والفرد والكعب والمال والمدطق والاضم ليست الا من اجزاءها فن
قال انه ليس في الواقع الا الكرة، والكل نسبة وشيونه واعتباراته صدق
ومن قال ههنا امور متكثرة موجودة مرتبته الاحكام والآثار بعضها ظلال
وبعضها اشد وبعضها اضعف وبعضها اتم وبعضها انقص صدق، ومن قال
الكرة صارت في مرتبة عدد المكعب اصدق من وجه ومن قال ان العدد المكعب
يتمتع حامل على الكرة بذاته صدق ايضاً من وجه، فظهر من هذا المثال فوائد
كثيرة لا يخفى على الزكي الا ان المقصود ههنا ان كون الوجود المنبسط امراً
اعتبارياً بالنسبة الى حقيقة مفيض لا ينافي كونه فيضاً حقاً غاشياً لا قليم
الوجود قيوماً لما تحت كيف ونحن لا ندعي ان العالم المشهود المحسوس خيال
في هذه المرتبة بل له وجود متقن، نعم اذا قلنا ذلك الوجود بالنسبة ان البرج

الحض المكشوف الكاملين المختفي عن اعين المجوبين لم يبتعد قدر الوصف والخيال
 وبالجملته لا استبعاد في كون الوجود المنبسط واسطة حالية لاحكام ما تحتها الى ما فوقه
 واذا اثبت ان الفريقين اتفاقا على اثبات الغيرية من وجه والعينية من وجه آخر
 فليس ا لصاحب الرسالة من اني جاء بالعينية المحضة المفترقة على الوجودية هل وجد
 لها اصلاً في كلامهم او هو من مولات طبعه العقليم بل لو ادعى ان الا امر
 بالعكس لكان اقرب الى الصدق لان اثبات كون العالم اعرافا للوجود الاول ابعد
 من توهم المجانسة واثبات كون العالم ظلاً للواجب من حيث كمالاته اقرب الى ان يسمى
 الواجب باسم المكنات بحسب هذه المرتبة. قال الشيخ المجدد في المکتوب الخامس من الادب
 من الجلد الثاني اشارتني كهريك بذات خود تلفظ انامي نمايد آن اشارت في الحقيقة
 راجع بهمان يك ذات است كه بهر اقيام باو است اشاره كنند واندنيانند؛ قال الشيخ
 في المکتوب الحادي العشرين من الجلد الثالث پرسیده بودند كه چون اشياء ظلي
 بابهيت خود اشياء نباشند، بلكه بابهيت اصل خود بر پا بودند كه مشار اليه اشياء بلفظ هو
 وانت وانا همان اصل باشد اين زمان حمل بعض صفات كه بان اصل نالاييم است بضمائر
 چون صادق آيد در رنگ انا آكل وانا نائم بدانند كه ظل في الحقيقة هر چند باصل خود
 برپاست اما ثبوت ظليت او اگر چه در مرتبه حس وخيال بود هميشه بر جاست، باحكام ظليت
 او را دوام وبقا است وخلقهم للابد آن را گواه است و حمل آن صفات بر آن ضماير بلا حظه
 اعتبار ظليت او است و بهر ترتيب از وجود حكم جداست و هر چند در خدا گمست نه خداست
 جل و علا انتهى.

بل نقول قول العارف الجامي في آخر كلامه پس ذات ماخوذ باين نسبت از امور
 اعتباري باشد وفي نفسها از امور حقيقي مشعر بان الذات الالهية لها وجود ظلي
 في مرتبة القيود و راء الوجود الحقيقي الاصل، والى هذا اشار صاحب عروة
 الوثقى الشيخ محمد معصوم في كلامه وجود ضعيف ممكنات الخ كما مر مراراً
 فالشيخ الاكبر مشهده الوجود الحق فهو يدركه عين الاشياء بحسب نظره

كما قال في التائية هـ

تجلى لى النور الاعم بكنهه فشاهدت ذالك النور فى كل صورة
ومن جل بالست العظم قدرة فضيلت صارت الى كل وجهة
والحق فقط موجود والاشياء معدومات بحسب نظرة اخرى. وهذا انهاء
العروج ومنتهى مقام الولاية

والشيخ المجدد مشهده المراتب الودعوت فيذكره غير الواجب بحسب نظره
وقيوده ومظاهره بحسب نظرة اخرى، وهذا غاية مراتب النزول، بل
لا يبعد ان يقال ان بين الواجب والممكن كلا الجهتين العينية والغيرية
ولكن اذا نظر من جهتها الواجب كانت العينية اظهر واذا نظر من جهتها
الممكن كانت الغيرية اظهر مثاله من النسب المشهورة نسبت العلة للمعلول
فان بينهما نسبت واحدة اذا نظرنا اليها من جهة العلة كانت اقرب الى الواجب
او من جهة المعلول كانت اقرب الى الامكان، وهذا هو تحقيق ما افاده شيخنا بقوله
هو ان الحقائق الامكانية اضعف والقص والحقيقة الوجوبية اتم واقرى
والعجب ان صاحب الرسالة قد افروط في الابتهاج بما مر من كلامه الوامى في التائية
مع ما قد ظهر في كلامنا من قباح كلامه وفضائح اوهامه لا يخفى على من غبى
فضلاً عن الفطن الزكى، وان العدة عنده التي يتبنى عليها تعويلها تهـ
لانه وهذا ومناته مسئلة امتناع حمل الظل على الاصل، وقد رميناها ببداهية
وهياء وجبريات ملتته تركبتها المباءة وحللنا حقيقتها، وكشفنا دقيقتها مرات
كثيرة، وكرات غير لسييرة بحيث لم يبق لها عين ولا اثر ولا يصح ان يتول
بها جن وبشر.

ومع ذالك فنقول الذى سبق في كلامه من الغيرية ومنع الاتحاد وهو ما يمنع
الحمل فقط.

فكيف حملتها لتالجهلاء على ان يدعى لهن الغيرية المحضمة وهل هذا

الانتهانت صريح وتساقط قبح

والايضاً قد سبق منه في المسئلة الاولى ان الاشياء اعتباريين، اعتبارها من تلبسها
بالتعينات والتقييدات وهي بهذا الاعتبار غير الذات واعتبارها مع قطع النظر
عن التلبس بالتعينات والتقييدات ولها بهذا الاعتبار عينية محضة مع الذات
ثم ادعى هناك الكذب وقد يصدق ان بناء المكشوف الاول على الاتحاد والعينية
بين العالم وموجده تعالى، فليسا له عند ان ظلت الكمالات للواجب تعالى عنده
هل هي بالاعتبار الاول او باعتبار الثاني لا سيبل الى الثاني لان الاشياء في مرتبة
الظلية متكثرة مع انها مع قطع النظر عن التعينات ليست بمتكثرة، كما قال بامر
نيز اتحاد صرف است، فتعين الاول فصارت الظلال في غير الاصل عند
الوجودية وانقلب كلامه عليه وكفى الله المؤمنين القتال،

وان اراد مجموعة الاعتبارين فمع انه ليس بمعقول عند المحصلين من قبيل
الثاني لان المركب من العين والغير لا يكون عيناً، وهذا القدر يكفي في بطلان عوادة
والانفاقد مضى من صاحب الرسالة الاعتراف بان الحق تعالى في كل مرتبة
اسماء مختصة عندهم يتمتع حمل بعضها على بعض فكيف افترى ههنا عليهم
حمل مرتبة الظل على الاصل، وهل هذا الاتناقض فاضح وانه انتهاى واضح
فقد صدق المثل السائر "دروغ گور حافظه نباشد"

ومن عجب العجائب في هذا المقام ما ذهب به كلامه من قوله فالصحيح ليس
بينهما الطباق اصلاً فهذه ذنابة بنسبت سائر كلامه كلابل الراس والغيب
متساويان ع ما هي ازدم كنده باشد نه زدم

والصحيح ليس بينهما مخالفة معلوية اصلاً وان اختلفت الالفاظ جمللاً فضلاً
وانما مثل كمثل رجل اقول رأي الواحد اثنين فهو لا يستطيع ان يتنبه على
حقيقة الامر ودخلة السر فاذا قيل له انما المرئ واحد لا اثنان قال كلا اني

لا راهما راعى العين،

وكذا اذا اورد على صاحب الرسالة عبارة اختبس فيها كاحتباس الغراب في شبكة الصياد فاني متأكد ان يصل الى كنه المراد ويتنوع اليها التعبيرات والا لفاظ عن المعاني التي لها كالأجساد، نعوذ بالله من الجهل العمى والظلال العمى وحول البصيرة، وفساد السريعة، والوقوع في مهوات الشك والخذلان، والرجوع بثمرات الحيرة والخسران،

قوله أعلم ان الشيون والكلمات الالهية في حضرة العلم مشقولة على قبيلتين أحدهما فعالتقاهرة يسمى بالاسماء والصفات والاخرى بمنفعلات منقهرة تسمى بالاعيان الثابتة وحقائق الممكنات، وكل واحدة من القبيلتين منطبقة على الاخرى فكل ما في الاسماء ظهر في حقائق الممكنات فخصات الحقائق مع كونها في غاية الضعف والنقصان لا تقهرها وانفعالها مجالي ومرايا للاسماء التي في غاية القوة والتامة ليعاليتها وقهرها، والضعف هو عدم بعض ما في القوى من القوة والنقصان هو عدم بعض ما في التامة من التامة مع الاشتراك في الاصل بوجه من الوجوه، فاصل الامر في احد الطرفين على الاتم وفي الطرف الاخر ممتزج بالعدم فصح تعبير الحقائق بانها عكوس الاسماء والصفات منزوعة في مرتبة العلم يعني انها اصل الحقائق ومنبعها وكلا التعبيرين وقعا في كلام الشيخ الاكبر واتباعه تصريحا وتلويحا، الا ان الشائع في كلا مهم تعبيرهما بالاسماء والصفات فكشوف الشيخ المجدد ان حقائق الممكنات هي عكوس الاسماء والصفات المنطبقة في الاعداد المقابلة لها ليس مخالفا لكشوف الشيخ الاكبر واتباعه انها هي الاسماء والصفات في المؤدى والمال -

اقول لقد اخروا صاحب الرسالة في تحريف كلام الشيخ في هذا المقام وفرض الشيخ تمهنا ان تفسير حقائق الممكنات على راء الشيخ المجدد بين موافقة

بمصطلح من مصطلحات الصوفية في هذه الكلمة - فالواجب علينا ان نذكر عبارة الشيخ أولاً ثم نخوض في شرحها بطريق الاختصار على منهاج القول السابق -

فنقول قال الشيخ أعلم ان لفظة حقائق الممكنات تطلق على معانٍ أحدها الوجودات الخاصة فلا انسان حقيقة والفرس حقيقة والجمار حقيقة وتلك الحقائق امور متحققة في الخارج وعلى هذا فحقائق الممكنات ما يتعقله العاقل في نفسه عند اطلاق هذه الاسماء لا غير، وعلى هذا لاصل يخرج قولهم حقائق الاشياء ثابتاً -

وثانيهما الامور الثابتة التي ليست بوجودة في حد ذاتها ولا معدومة فاذا انضمت بضميتها هي الوجود صارت موجودة، والا كانت معدومة والحقائق بهذا المعنى هي التي يسميها العقول بالماهيات الا ان العقول على عقل انها امور ليست موجودة ولا معدومة، ولزم من القول بثبوتها من حيث يدرى يدرى او لا يدرى ولم يعقل ارتباطها باول الاوائل وثبوتها بالفيض الاقدس قبل وجودها بالفيض المقدس وكوشف الصوفي القائل بوحدة الوجود عن تلك الحقائق الثابتة وارتباطها ببعضها ببعض وتقدم بعضها على بعض في تلك العقلية قبل الوجود الخارجي فنعرف ان الذات المقدسة تحلت اولاً على نفسها بان علمت بنفسها وبما هو مقتضى نفسها وبكاملها القائم بها وامكان تطورها مظاهرها باطوار شتى وعلمها ذلك امر عين الاقتضاء عند التحقيق وليس المراد بالعلم ارتسام صور الاشياء في نفسها ثم ما كان استعداد المظاهر الكلية الفعالية القاهرة المقدسة تسمى بالاسماء او ما كان استعداد المظاهر الجزئية المنفعلة المنقهرة المتلطفة تسمى اعيان الممكنات فحقائق الممكنات على هذا الاصطلاح صور معلومة عند الحق الاول.

المعنى الثالث محتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان احدى القيلتين منطبقة

على الأخرى، فكل ما في الأسماء ظهر في حقائق الممكنات فحقائق الممكنات وحقائق الأسماء
عندهم متقابلات إحدى القبيلتين في غاية القوة والتام والأخرى في غاية الضعف
والنقصان، هو عدم بعض ما في القوى من القوة، والنقصان هو عدم بعض ما في القوا
مع الاشتراك في الأصل بوجه من الوجوه، فلا جرم هناك أصل الأمر ثابت في أحد
الطرفين على الوجه الاتم مترتبة في الطرف الآخر بالعدم -

ثم نقول من أراد التعبير عن تاصل الأسماء وفرعية الممكنات في هذه المرتبة
فله عبارتان كلتاهما صحيحة -

أحدهما إن حقائق الممكنات هي الأسماء والصفات متفيزة في مرتبة العلم -
والثانية إن حقائق الممكنات هي عكس الأسماء والصفات المنطبقة على الأعدام
المقابلة لها ولا فرق بين العبارتين إلا فرقا ضعيفا لا يعاب به عند المتفتشين من
حقائق الأشياء على ما هي عليه انتهى -

والمراد بإحدى القبيلتين بين الصور العلمية للحق جل مجده، هي قبيلة الأعيان
الثابتة لأمرين -

أحدهما إن الانطباق نسبت يقتضى طرفين هما المنطبق والمنطبق عليه والمنطبق
ما يكون بأكثر وجوهه موافقا للمنطبق -

وثانيهما إن الانطباق وإن كان في أصل الوضع للجانبين لكن الشائع في الاستعمال
أن يسمى الأصل منطبقا عليه والفرع منطبقا كما يقال المثال منطبق على المثال له
والدليل منطبق على الدعوى والقاعدة الاستقرائية منطبق على مراد التبص
إلى غير ذلك، ويحتمل أن يراد بها الأسماء والصفات والمراد بها الأخرى ما يقابل
ذلك الأحدا ما الأسماء وما الأعيان بقى الكلام في حقائق الممكنات فحقائق الأسماء
تفصيل المقام لإطلاق الحقيقة يكون مواضع وتحقيقه إن حقيقة الشيء
يطلق في مواضع، نفس الشيء وجوده ونحو تحققة وما به تحققة وما لا يتحقق والآمر
الماخوذ من الأشياء عند حذف الخصوصيات عنها. والمرتبة التي هي أول تعيين

للشيء قيل كل تعيين مجسب يصلح لان يكون محكوما عليه وبه والتحقق الخارجى للشيء فحقيقته الممكن بالمعنى الاول هى المرتبة الخاصة باللاحقة لمطلق الوجود علما كان او عيناً، وهذه عبارة مجملة اذ لم يعرف بها انه اى مرتبة روى شان، وسيأتى تفصيلها من بعد انشاء الله تعالى. وبالمعنى الثانى وجودها الخاص فى ظروف ما من ظروف الوجود المطلق وعلى هذا فالشيء له حقاً عينية وروحية ومثالية وجسمية وغيرها، ويقرب من هذا المعنى ما وقع فى كلام الاشعرية وطائفة من المحققين حقيقة الشيء وجوده الخاص به.

وبالمعنى الثالث الوجود المنبسط والاسماء والصفات الالهية وبهذا المعنى يقال حقيقة الظل هو الاصل، وحقيقة الظاهر هو المظهر، وحقيقة العارف ذلك الاسو كما وقع فى مكاتيب الشيخ المجدد فى غير موضع، وبهذا الاعتبار يقال الوجود المنبسط حقيقة الحقائق وبالمعنى الرابع شان من شئون الوجود المطلق، ومرتبة خاصة لاحقه له على ان يكون حيثية الحق خارجية كما كانت فى الاول داخلية.

وبالمعنى الخامس حقيقة تركيبيه من بطلان وجوده تنزلياً، وسينكشف النقاب عن وجهها فى الاوراق اللاحقة انشاء الله تعالى، وبهذا المعنى يقال لمطلق الوجود حقيقة الحقائق ويقال ان الوجود المطلق الصرف، والوجود المقدس تنزلاته وهو حقيقة الحق تعالى. بهذا المعنى وحقيقة الحق بالمعنى الاول هو الوجود المطلق لا مطلق الوجود فان مطلق الوجود فى حد ذاته ليس بوجود ولا معدوم، وانما التحقق المحض هو الوجود المطلق، وما ينبغى ان يعرف ههنا ان نسبت الوجود المطلق والوجود المقيد الى مطلق الوجود ليست على وتيرة واحدة، اذ ليس فى الوجود المطلق فى الحقيقة قيد، اصلاً لا ثبوتى ولا سلبى سوى جوهر ذاته، وانما يلاحظ فيه قيد سلبى فى العنوان والعنوان

وهذا كما يقال البصر عدم العمى والعمى عدم البصر، ومن المعلوم ان العمى بالحقيقة هو عدم المقيد وليس فى البصر لقيد اصلاً بل العقل اذا لاحظ البصر فى مقابلة العمى اخترع له حقيقة سلبية مقيزة له من العمى وماذا لك الا من انتزاعه وان كان هذا عدم محمولاً عليه ثابتاً له فى الحقيقة ونفس الامر فى مرتبة

العوارض فنسبت الوجود المطلق الى مطلق الوجود كنسبت الانسان الذي هو الطبيعة النوعية الى مطلق الانسان المشترك بينها وبين الافراد، ونسبت الوجود المقيد اليه كنسبت فرد خاص من افراد الانسان اليه والانسان في الواقع هو الانسان المطلق فقط فانهم -

وبالمعنى السادس تعيين في حضرة علم ربه والمرتبة التي قبل هذه التعيينات السمات بالحروف العالياات ليس فيها تعيين اصلا - قال العارف الجامي في اشعة المعاني، حقائق ممكنات صور معلومة ذات است متلبسة بالشيون والصفات بان معنى كهركاه علم حق - اسما نه بذات خودش اعتبار كنيم مقيد بيك شان بابيشتر آن صورت مير حقيقت ممكن از ممكنات ميگردد چون اعتبار كنيم بيك شان باشيون ديگوان را حقيقت ديگر از حقائق ميگردد و على هذا القياس انتهى -

وقال العارف القوي في النصوص حقيقت الحق عبارة عن مودة علم ربه بهم انتهى - وبهذا الاعتبار يقال حقيقة الحق مودة تعين في خلقه جل مجدداً -
(تحقيق معنى الوجود والعدم وتحقيق الترات) اما تحقيق هذه المعاني فاعلم ان المحقق بالذات في اى ظرف كان ليس الا الوجود المطلق، وكل ما سواه فانه عدم والعدم من حيث انه عدم محض ليس بشئ، ولما كانت الممكنات بحسب خصوصية ذاتها غير الوجود المطلق لا جرم ان تقررها في اى مرتبة كانت بالنظر الى الوجود المطلق، او بالاضافة اليه -

ثم نقول لاشك ان الممكن في نفسه له مرتبة من التقرر والتبوت بالبداية وبحسبها صلح للحكم عليه وبه وكل تقرر فانما هو خصوصية من خصوصيات الوجود المطلق وشان من شيون اذ الفرد يتمتع كونه غير حقيقة بالبداية فالممكن اذ في كل مرتبة شان من شيون الوجود المطلق ولاحق من لواحقه علما وهينا -
ثم نقول المرتبة الاولى بالبداية هي المرتبة البديهية التصور التي يدرك قبل الوجود ولا يلاحظ فيها الا ذاتها واحكامها التي من شأنها ان تثبت له في الخارج وهو في هذه المرتبة ليس مما يترتب عليه الاحكام والاثار العينية وقد تبين انه في حد نفسه لا يخلو عن مرتبة من مراتب التقرر

فله في مرتبة نفسه قيام الحق فهو شأن من شئونه وعارض من عوارضه.
 ومرتبة من مراتب وهذه المرتبة هي المسماة عندهم بالفيض الاقدس
 وحضرة العلم والواحدية. فظهر ان الماهيات كما انها في الخارج
 شيون الوجود الظاهر المنبسط كذلك في انفسها في مرتبة العلم شيون الوجود الباطن المدرج تحت وحدة
 الذات المنبسط على صور العلمية وهو مصداق المعنى الاول - والسادس -

ثانياً أهزل نعمنا ايمان. أحدهما مرتبة الحامض من حيث هو غير الوجودية ثانياً هو الوجود الخاص المقيد ذلك بزمان مرتبتين.
 احدهما وجود. والاخرى عدم. على هذا ما هو في الوجود الظاهر كما مر قلنا عن الفتوحات في حضرة
 المخلوق وكما ان للعدم وجودا عيانيا في الخارج كذا لك له وجود عرضي في حضرة العلم
 وكما ان الوجود المنبسط ههنا متميز بحسب مرتبة عن الوجود الحق المطلق
 كذا لك الوجود الباطن الحامل للصور العلمية متميز بحسب مرتبة عن الوجود
 الحق المطلق. فهذا العدم هو المعنى الرابع، وهذا الوجود هو المعنى الثالث وهذان
 المرتبتان المنبسطان هما مصداق المعنى الخامس وهذا الوجود العرضي
 هو المسمى عند الوجودية بالخياالي العلمي وعند الشهودية بالظلي العلمي كما
 مر قلنا من الكتاب الاول من الجلد الثاني وتحقق في الخارج هو المعنى السابع.
 ثم ما ينبغي ان يعلم ان الوجودات الخاصة والمراتب العدمية الواقعة
 بجذء الوجودات الخاصة من حيث خصوصياتها، ومراتبها العدمية
 غير الوجود المطلق علما وعينا، وان كانت من حيث اجتماعها في مطلق الوجود
 عينه والمراتب الخاصة تسمى عند الوجودية بالتنزلات والشئون المتحدة
 مع. وعند الشهودية بالظلال والاثار المغائرة له ومسقط الاشارتين لحد
 وكلتاها صحیحتان.

(النزاع بين الشيخين ليس حقيقي) اذا تبهد هذا فنقول النزاع بين الشيخين
 في حقائق الممكنات ليس نزاعا حقيقيا وذلك لان لفظ حقائق الممكنات تطلق
 عند الوجودية على المعنى الاول والسادس ومصداقهما هو الصور العلمية

للحق جل مجدّة وعند الشهودية أيضًا يطلق على الصور العلمية والخلاف
 في عينيتها وغيرها للحق تعالى ناش من اختلاف النظريين فنظر الصوفية
 الوجودية من حيث إنها خصوصيات لطبيعة الوجود مقرونة بخصوصيات
 عدمية ونظر الشهودية من حيث إنها اعدام لاحقة للوجودات الفاضلة
 المغائرة من حيث خصوصياتها للوجود المطلق فالإيمان الثابتة وحقائق السماء
 والصفات كلاهما سيان في أنها غير الوجب عند الشهودية وعين عند الجودّة
 فلانزع باعتبار هذا الاصطلاح بين الشيخ المجدّد والشيخ الأكبر
 عند التحقيق إذ الشيخ الأكبر على هذا الاصطلاح لا يقول بأن حقائق الممكنات
 هي السماء والصفات حتى يجعل ذلك محلاً للاختلاف بين وبين الشيخ المجدّد
 بل الشيخ الأكبر يجعل الصور العلمية على قسمين، قسم هي السماء والصفات
 وقسم أخرى الإيمان الثابتة وكلا القسمين مشتركان في أنها من الشهود
 ويقوم كلا القسمين هرا الحق تعالى من انعدام عند الشهودية القسم الأول بلا واسطة والقسم الثاني بواسطة فالمعبر عنه على هذا

الاصطلاح بتعبيرى العينية والغيرية هي النسبة البتّى ا حيد

طريقها الذات والطرف الاخر الشهود سواء كانت فعلية وهي السماء
 او انفعالية وهي الإيمان وهذا الاصطلاح هو المذكور في كلام الجاهلي في شجرة
 واللوائح. وكذا الشيخ المجدّد لا يدعى أنها عكوس منطبعة في الاعدام المقلبة
 للصفات على هذا الاصطلاح، وذلك لان الظلال والاعدام أيضًا من الصور
 العلمية للحق تعالى، والشيخ لم يتصدى للتطبيق بين العينية والغيرية
 للشهود الفعلية والانفعالية مع الذات، اذ ليس هذا النزاع ذا الجبل والنزاع
 الذي ينقدح من دعوى الشيخ المجدّد أنها ظلال وعكوس يدل على ذلك
 تطبيق احدى القبيلتين على الاخرى مع ما قد سبق في كلامه من استعلاء
 الظهور والصدور بالفيض الاقدس قبل الفيض القدس وقسميتهما جميعاً
 بالصور العلمية وماسياتي في كلامه من ان الصوفية يسمون الاولى الى طبقة الاسماء

معشوقاً والثانية إلى الاعيان عاشقاً، والمرتبة العليا الظاهرة في المبح
عشقاً فان تلك المرتبة هو الوجود الباطن الساري في الصور العلمية والوجود
الظاهر المنبسط على الصور العينية كما هو مذكور في اصولهم يدل
على ذلك تقرير صاحب الرسالة ايضا حيث قال ان الشيون والكلمات الالهية
مشملة على قبيلتين الى آخره -

بل الامر الذي فيه النزاع، والذي تصدى الشيخ لحل الاختلاف فيه هو
ان حقائق الممكنات عند الشيخ ابن العربي هي الاسماء والصفات المميزة
في حضرة العلم -

وعند الشيخ المجدد ظلالاتها المنعكسة في مرايا الاعدام المقابلة لها، فالشيخ
المجدد مع اعتراذه بالتفاد مع الشيخ الأكبر في تمييز الاسماء والصفات
في حضرة العلم، وان خالف في التمييز العيني يدعى ان الاعيان الثابتة
وحقائق الممكنات هي نفس الاسماء والصفات - وان الصور العلمية منحصرة
فيها، فيلزم منه قبيح من الاتحاد فيجزع لذا لك الجالس ويضطر الى مخالفت
قائلان حقائق الممكنات ليست هي الاسماء والصفات وانما هي ظلالات المنعكسة
في مرايا الاعدام المقابلة لها - حتى يكون مراعياً للغيرية وينساق الى اثبات
لجميع آخر من الشيون والصور العلمية هي المسماة بالاعيان الثابتة -

قال في المكتوب الرابع والثلاثين بعد المائتين من الجلد الاول - واعيان
ثابتة نزد صاحب فصوص عليه الرحمة از بهان كمالات مفصلة است که در خانه علم
وجود علمی حاصل کرده است، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدوات اند که ما وائے شرو نقص
اند، با آن کمالات که در آنها منعکس گشته اند، ثم اطال فی ذالک، وقال فی المكتوب
الاول من الجلد الثاني، پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین بهان اسماء و صفات
اند در مرتبه علم و نزد فقیر حقائق ممکنات عدوات اند که نقائص اسماء و صفات اند،
با آن عکوس اسماء و صفات که در مرایا سے آن عدوات در خانه علم ظاهر گشته

وبإيك ديكر ممتزج شده -

ثم قال بعد كلام طويل، ليس نرد فيقيرمكن عين واجب نباشد و حمل درميان مكن واجب ثابت نبود، چه حقيقت ممكن عدم است وعكس كه از اسماء وصفات در آن عدم منعكس است شرح ومثال آن اسماء وصفات است نه عين آنها انتهى -

وقد عرفت ان مذهب الوجودية ليس كذا لك، فالشيخ تصدى التطبيق على وجه لا يلزم منه تكذيب صريح للشيخ المجدد ويقول ان الصوفية الوجودية ايضا يثبتون نوعاً من الصور العلمية عداء الاسماء والصفات وليؤمن باعيان الثابتة وحقائق الممكنات لما سبق في كلامنا من ان المعنى الاول والسادس هي الشيون الانفعالية، ويصح فيها انها ظلال الاسماء انعكست في الاعداد المقابلة لها، واما اطلاق حقائق الممكنات على الاسماء والصفات فهو واقع في كلام الوجودية ولكن بالمعنى الثالث، والشيخ المجدد ايضا بذالك المعنى يستعمل حقيقة الممكن في الاسماء والصفات فلا نزاع بينهما في الحقيقة، وانما وقع ما وقع لعدم تنفج مذهب الوجودية وتبج اصطلاحاتهم ثم هذا النزاع الواقع انما هو في النسبة التي للشيون الانفعالية مع الشيون الفعلية بل هي العينية والغيرية وطرفا هذه النسبة الاسماء والايان وهما داخلان في طرف من طرف في النسبة الاولى المحكومان عليهما بالاتفاق بانهما من شيون الواجب ومن صورة العلمية ومن ظلال هذه العينية والغيرية ليستام من نوع العينة والغيرية المذكورتين في المجت الاول فمن توهم النزاع في المعنى الاول فهو سفيه لا يحل مع الكلام

والمراد بقوله فكل ما في الاسماء ظهر في حقائق الممكنات كل جرد واقع في الاسماء وكل شخص كائن في حضرة الاسماء لا كل جهة من جهاتها اذ من الجهات ما لم يظهر ولا يظهر -

والمراد بالاسماء الاسماء المتعلقة بالعالم المسماة بمفاتيح الشهادة والاسماء الظاهرة بقريئة ان الكلام في حقائق العالم فلا نقض بالاسماء التي هي المسماة

بمفاتيح الغيب، اذ ليس لها ظهور في حقائق الممكنات اصلاً ثم الظهور في اللغة
معناه البدو، ويستعمل مع صلات كثيرة في معان مختلفة يقال ظهر الباء من الحجر
ومعناه في هذا المقام كون المظهر مادةً ومحلًا وظرفًا للظاهر، وكون الظاهر
فرعاً له على اختلاف وجوه الفرعية، والظاهر قد يكون من نوع المظهر
وقد لا يكون فلا يلزم الاتحاد بحسب الحقيقة، ولا المشاركة بحسب الاسم
ويقال ظهر عليه ونحوه، وهذا أيضاً لا يستلزم الاتحاد بحسب الحقيقة ولا
بحسب الاسم. ويقال ظهر فيه بمعنى تجلّى فيه وهو عبارة باجماع الوجودية
والشهودية عن تحقق الشئ في المرتبة الثانية او ما بعدها تحققاً انما تقوم له
بالمرتبة الاولى فيخرج عنه باب التصوير والتجليل، وان كان من اشبه الاشياء
به متفقاً معه في اقتضائه الاتحاد بحسب الصورة والاسم وهذه المعنى
هو المراد به هنا. والظاهر في المرتبتين امر واحد لا امتياز بينهما الا بالترتيب
والاحكام المرتبة على تينك المرتبتين فاحفظ به -

ثم قوله في حقائق الممكنات اشارة لطيفة الى اثبات جهة الغيرية في الممكنات
فان كلمة في تدخل على المرأة، ومرايتك الشئ للشئ بحسب مغائرته لما و
مقابلته ولا اقل من ان يكون جهة هي منشاء لا نزاع مرتبة الا مكاناً
للقضية المقصودة منه بخلاف ما اذا استعمل باللام فقل ظهور له فانه وان
اقتضى غيريته في الجملة لكنه لا يصح الا بنفس ظهور الظاهر او بظهور
ظهوره بالمعنى المستعمل بفي كما ذكرنا واما قوله لهم ظهور لنفسه وبفسه وفي
نفسه وامثال ذلك فن باب المسامحة ولا كفارة على الغيرية الاعتبارية ولو
في العنوان والحكاية على محاذاة قولهما جوهراً لنفسه، والشئ موجود في نفسه
وغيرهما، والمراد بالحقائق في قوله وحقائق الاسماء المعنى الاول وهو المقابل الاعم
اما حقائق الاسماء بالمعنى الثاني فهو نحو وجودها في علم الحق - والاعيان مشاركة
لها في ذلك وبالمعنى الثالث ذات الحق باعتبار شيئونه العينية المسماة بالحروف

العاليات، وبالمعنى الرابع مرتبة أولية للتنزلات الظهورية للذات، وبالمعنى الخامس الحقيقية المختصة بالاسماء المشتركة فيها بشيوع الفعلية، والحقيقية المشتركة بينها وبين الممكنات كونها شيوعاً للذات ظلالها، وبالمعنى السادس تعيينها في حضرة العلم عند الوجودية وإعيانها الخارجية عند الشهودية فقد اشرنا الى وجه التطبيق في هذا الاختلاف في بحث الصفات فمن شاء فليرجع اليه فإنه لتطبيق هذا الاختلاف كان ثمرانه في قوله عند هـ ر اى عند القائلين بوحدة الوجود كور النسب اليهم تنبيهها على عدم انحصار الصور العلية الالهية عند هـ ر في الاسماء والصفات كما فهم الشيخ المجدد من كلامهم ثم عرف هذا التقابل اما من قبيل التضائف المشهور في من حيث عروض القوة للقوى والضعف للضعيف وكذا التام والتافض فهو كتقابل الاب والابن لا كتقابل الابوة والبنوة، وقسم آخر غير الاقسام الاربعة المشهورة للتقابل فان التقابل عند محققى اسفل العقل ليس منحصر في الاربعة وقوله احدى القيلتين في غاية القوة والتام المراد به قبيلة الاسماء والصفات والقوة تطلق على معانٍ مقابل الفعل ومبدأ التغير في آخر من حيث هو آخره والقدرة وغيرها،

والمراد ههنا معنى اضا في مقابل للضعف وهو كون الشيء بحيث يصدر عنه الاثار اكثر مما يصدر عن غيره المشارك له في ذلك النوع من الاثار وكذا التام يستعمل في معانٍ منها ما به يصير الشيء بالفعل في ذاته او في صفة وغيره المراد منه ههنا الاستيعاب لجميع مقتضيات الحقيقية،

والمراد بقوله والاخرى في غاية الضعف والنقصان قبيلة الايمان الثابتة والضعف يقع مقابلاً للشدة فيكون من قبيل الكيفيات والنقصان مقابلاً للزيادة فيكون من قبيل الكميات والمراد منهما في كلامه ما يقابل شدة الاقتضا وزيادة الاثار

ثم ان الشيخ اشار الى وجه آخر للتقابل بين الاسماء والصفات وخصائص الممكنات سوى ما ذكرنا بقوله والضعف وهو عدم بعض ما في القوى من القوة في آخره وهو ان

بينهما تقابل العدم والملكت وهذا مع كونيننا بنفسه من حيث ان الضعف والقوة من تباين العدم والملكت وكذا التام والتقصان يمكن ان يبين ههنا بان الكلام في الوجود الخاصة الداخلة تحت مطلق الوجود والعدمات الخاصة الداخلة تحت مطلق العدم ولما كان الوجود والعدم متناقضتين لذاتيهما لا يصح ارتفاعهما صدقاً في موطن من المواطن الواقعية لاجرواذا قسنا الوجود الضعيف بالوجود القوي وجدنا هما مشتركين في اصل الوجود وجدنا الضعيف فاقد للقوة، ولما كانت القوة الموجودة مرتبة وجودية لاجروم يكون مقابلها عدماً في الضعيف ولا عكس لما سبق من ان الضعيف مع امثاله موجود في مرتبة القوى متوحداً،

فالفرق بين العلم القوي التام الالهي الذي هو صرف الانكشاف والحضور ولا يخاطبه نوع من الجهل والغيب والابهام ذاتاً وتعلقاً. وعلم الخلق المشوب بانواع من الجهل والابهام والغيب ذاتاً وتعلقاً كالفرق بين البصر والاعمى لا بين البصر والعمى. فالقدر المشترك بين المرتبتين هو مطلق العلم والملكت هو العلم المطلق. والعدم هو العلم المقيد ومن تقيدة امتزج بالجهل والغيب وتم هذا القدر المشترك هو المراد بقول الشيخ مع الاشتراك في الاصل وليس المراد بالاصل ههنا ما يقابل الظل فانه ليس من موقع الاشتراك في شئ بل هو القدر المشترك الواقع في كلا مرتبتي الاصل والظل كطلق العلم فيما ذكرنا.

فكذلك المراد بقوله بوجه من الوجوه ان يكون ذلك الاشتراك في مطلق العلم اذ في مطلق القدرة. وهكذا

(دقيقه) وههنا دقيقة فخصنا الله تعالى وتقدس بتعليمها ان اخذت الفطنة بيدك سهل عليك التنبه بها. وان كان غاية تحقيق هذا المرام خارجة عن مساق الكلام، وهي انه كما ان ذات الواجب ليس فرداً للوجود المطلق كذلك صفاته الكمالية ليست افراداً لمفهوم الصفات من العلم والقدرة وغيرهما. بل هي الحقائق المطلقة الشاملة لكل ما تحتها من العلم المطلق والقدرة المطلقة

مثلاً. وإن اتصاف الذات بها ليس على سوا اتصاف سائر الذات بفصاتها بأن يكون الموصوف محالاً لها. والصفات مجتمعة في ذلك المحل، بل هو من قبيل محض ارتباط الحقيقة الاطلاقية في ذاتها بالحقيقة الاطلاقية الاخرى. فافهم ذلك فانه دقيق والاشباع والانتام في مقام آخر.

وقد انقح في تصاعيف كلام الشيخ ثبوت الاتحاد بين الظل والاصل في الجملة مع التغاير بينهما في الجملة اليصافاً حفظ فانه سينفعك انشاء الله تعالى. وقد بينه لاثبات ^{هنا}العدم وإن العدم المذكور والوجود الضعيف باي وجه متحد مع الاصل وبأي وجه كشف وكيف التصاف الواجب بالوجود الضعيف يشهد بذلك كما مر في الاسفار في مباحث العدم في فصل ان العدم الخاص هل يجوز تصاف الواجب بالذات به حيث قال بعد تلويح، أما ان بعض انحاء الوجود ممتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوباً بالقصور والنقص في لا شبهه فيه. وأما امتناع التصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجوداً مطلقاً فنظور فيه. كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار شامخ الوجود بما هو وجود، واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يتنوع التصاف الواجب تعالى به وبالاخر يجب،

أما الاولى فظاهر. وأما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مر انتهى.

ثم بعد ذلك فصل في مسالك هذا الدعوى،

وأما قول الشيخ فلا جرم هناك اصل الامر ثابت الى اخره، معناه ان مطلق الشيء ثابت في احد الطرفين وهو طرف الاسماء على الوجه الاته لطريق المحضة من غير ثبوت بعدمه المقابل له وفي الطرف الاخر اعني حقائق الممكنات ذلك

الامر محتج بالعدم المقابل له وذلك لان الامر المختلف في افرادة ومراتبه بالتشكيك قوة وصحفاً يكون قوته وشدة بنفس ذلك الامر وبمرتبة من المراتب الداخلية فيه فيكون عدم القوة المعتبر في الضعف راجعاً الى عدم مطلق الشيء بالحقيقة كما حققه المحققون حيث قالوا ان السواد القوي انما يتميز عن السواد الضعيف بامثال الضعيف وبكثرة السواد والضعيف عنه يفقد ان تلك الامثال وقلد السواد لا بشئ آخر فتبين بهذا ان هذا العدم هو العدم المقابل للاسماء وان الوجودات الضعيفة الامكانية ظاهرة في مزايا الاعداد للمقابلة لها. وكذا سائر الكمالات الامكانية،

والمراوحتا اصل الاسماء وفرعية الممكنات في هذه المراتبة كون الاسماء مقومة لحقائق الممكنات وحقائق الممكنات مقومة بها، وقائمة باصولها في مرتبة الصور العلية الالهية والكمالات الحقية واختوز بهذه المرتبة عن مرتبة الخارج فان لها فيها وجهها آخر هو قيامها بالوجود المنبسط على جهة اتحادها بظلة وقيام طلبه

واشار بقوله فله عبارتان الى انها مختلفان بحسب الدلالة والمعنى متفقان في الصحة ومطابقة الواقع والى ان المراد بتطبيقهما ليس دعوى اتحاد معنييهما بحسب الدلالة بل المراد انها متطابقتان معاً للواقع، ثم انه قد سلف منا الى الوجبة معترفون بالتعبيرين معاً، والشيخ المجدد لما لم يعثر على تعبير الوجوبية في هذا الباب الاعلى الاول خص بنفسه التعبير الثاني وبالغ في استعمال مرات وكرات حتى شاع منسوباً اليه وقد مر شرح التعبير الثاني في شرح الكلمات الاولى من كلماته بما لا مزيد عليه ثم قال ولا فرق بين العبارتين اى لا فرق في الحقيقة والواقع وانما هو مجيب مصطلح اللفظ في الحقائق في التعبير الاول بالمعنى الثالث وفي التعبير الثاني بالمعنى الاول ومن المشهورات ان المواخذه على الالفاظ بعد فهم المراد ليس من داب المحصلين المفتشين من حقائق الاشياء

على ما هي عليه سواء كانوا من اهل العقل، او من اهل الكشف والله اعلم، وعندنا انتهى بيان ما يستفاد من كلام الشيخ - وبعد ذلك يجب علينا النظر في مفاصل كلام صاحب الرسالة وخطبته -

قوله قلت الايمان الثابتة وحقائق الممكنات عند الشيخ الأكبر واتباعه على ما سبق ذكره عبارة عن الوجود الحق مع تلبسه بالشيون الانفعالية -

اقول غاية سعي صاحب الرسالة في تحقيق الاختلاف بين المذهبين هو وحديت العينة والغيرية وقد كشفنا عن اوجهه فيما سبق مرات كثيرة ببايغنى اللبيب، ويزيح ريب المريب ونحن نكرر ههنا ما يليق بهذا المقام -

(حقيقة الايمان الثابتة) - فاعلموا ان الشيخ صدر الدين ذكر في كتاب النصوص ان حقيقة كل موجود عبارة عن نسبه تعيينه في علم ربماز لا، ويسمى باصطلاح المحققين من اهل الله اعياناً ثابتة وباصطلاح غيرهم ماهية والمعلوم المعدوم والممكن والشئ الثابت وغير ذلك،

وقال صاحب شرح الفصوص في شرح هذا المقام ان الذات الالهية مشقة على شيون كثيرة لا يميز بها فينها والعلم الازلي نسبه الى كل شأن بها بتعيينه ليصير صورة في العلم الازلي وبإضافة الوجود اليها يتحقق الشئ فلذا قال المتكلمون لكل شئ حقيقة هو بها مغاير لمعداه لازماً او مفارقاً فيجاب بها عند السؤال بما هو كالحيوان الناطق في جواب ما الانسان فعنى قوله عن نسبه تعيينه اى عن تعيين حصل من نسبه العلم الى الشيون الازلية فقوله نسبه تعيينه احتراز عن الشيون وعن الوجود المطلق الذي لا نسبه فيه وقوله في علم الحق احتراز عن ظهورها بالصورة الوجود فانها ماهيات موجودة، واحتراز بذلك ايضا عن علم الخلق فان الماهيات لا يجب ثبوتها الا بحسب علم الحق وفي علم الخلق هي امور اعتبارية لا يجب ثبوتها. فلذلك قال المتكلمون هي لا تثبت مجردة عن الوجود، وقوله اذ لا احتراز عن علم الحق بها في الابد متصفاً بالوجود

فان ذلك ليس من نفس الماهية بل زائد عليها كما ذكرنا - انتهى،
وقال في موضع آخر من الفصوص وحقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربهم
بهم - وقال شارحه وحقيقة الخلق المميزة لهم عن الخلق مع وحدة الوجود
عبارة عن صورة تطابقهم منقشة في علم ربهم بهم في المرتبة الثانية وهي
الاعيان الثابتة - واما الشيون فهي حقيقة تلك الاعيان لاحقيقة الخلق
بنفسها انتهى،

وقال العارف الجاهل في نقد النصوص حقائق الاشياء تعينات وتميزات وجود
حق است سبحانه ومرتبه علم ومنشأه ان تعينات وتميزات خصوصيات شيون واعتباراته
است كمبرهن است ودرجته ذات -

وقال في اشعة اللمعات حقائق الممكنات صور معلومة ذات است متلبسه بالشيون
والصفات بان معنى كه نگاه علم حق را سبحانه بذات خودش اعتبار كنيم مفيد بیک شان
يا بیشتر آن صورت علمیه را حقیقت ممکن از ممکنات می گویند و چون اعتبار كنيم بیک
شان یا شیون دیگر آن را حقیقت دیگر از حقائق ممکنات میگوئیم و علی هذا القیاس انتهى،
قال في اللوح ماسياقي في كلام صاحب الرسالة انشاء تعالى - وكل ذلك دال على امر
غير الوجود المطلق في حقائق الممكنات وهي النسبة الخاصة التي باعتبارها وهما الهم
الوجود مفيد او خاصا، فحقائق الممكنات عندهم مغايرة للوجود المطلق في الجمل قطعا
فادعوا الشيخ المجدد الغيرية لا يخاله وجدانهم وانكاره على العفة المحضة والآن
الصرف لا يسلم ولا يتوجه اليهم نعم لو ثبت ان مذهب الشيخ المجدد وهي الغيرية
المحضة لكان له ولهم شان وقد عرفت ان الغيرية المحضة فرية عليه بلامية
لكنه بالغ في تحقيق جهة الغيرية فظن القاصرون قائل بالغيرية المحضة وكم
من فرق بين القول بالغيرية المحضة وتحقيق جهة الغيرية - قال الشيخ الاكبر
ما هو عين الاشياء في ذاتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء،

وقال العارف الجائي في نقد النصوص الممكن هو الوجود المتعين فاما مكانه من حيث تعيينه
وجوبه من حيث حقيقته الى ان قال واما اسم الغير والسوى للمكانات فذلك

من حيث امتيازها انما النسبية والدائرية بالخصوصيات الالهية نفي من هذا الوجدانها بعضها من بعض واما غيرتها فتعبر
المطلق الحق فمن حيث ان كلامها لعين مخصوص للوجود الواحد بالتحقيقة يغاثر الاخر بخصوص صيغتها

قال في اللوائح پوشيده نانه كه مرآتية ومظهرية موجودات مر وجود حق را از جهت
غيريت است نه از جهت عينيت چه مظهريت مر ايا و مظاير باعتبار ثلثين وتقيده است والبشانه
باعتبار ثلثين وتقيده غير وجود مطلق اند اگر چه در حقيقت وجود متحر اند انتهى

ثبتت عندهم ان الاشياء من حيث تقيدها، غير الوجود المطلق وقد ذكر
العلامة الفارسي ان القيد والتقيده اخلان في القيد وذاتيان له فدارالغيريت
عندهم على التقيده والتنزل

(الاطلاق المطلق والمقيد وجوه) ثم نقول ان المطلق والمقيد يستعملان
على وجوه ثلاثه -

اما المطلق فقد يطلق على الطبيعة من حيث العموم والسرمان في الافراد والشمول
للمقيدات وهو موضوع المهملة عند التأخرين -

وقد يطلق على الطبيعة من حيث صرافة نفسها ومحوصة ذاتها مع انتفاع
التقيدات عنها - وهو موضوع الطبيعة،

وساينبغي ان يعلم ان تعلم ان تقيدها بهذا السلب في محض لحاظ العقل لا في
نفس الامر والواقع، فالطبيعة المعروضة لعدم القيد في الواقع، لا يكون من المطلق
في شيء بل من المقيدات،

وقد يطلق على الطبيعة مطلقاً بحيث يشتمل الاعتبارين والتجرد عنهما بل جمع
بينهما والتجرد عنهما - وهو موضوع المهملة عند المتقدمين -

فالوجود باعتبار الاول يسمى الوجود - والوجود المنبسط وبالعبار الثاني يسمى
عندنا بالوجود المطلق، وبالمعنى الثالث يسمى بمطلق الوجود،

والذي تبين عندنا ان المعنى الاول هو عين بالذات الواجبية عند المحقق الجائي والثالث هو عين الذات الواجبية عند الشيخ القولوني والمعنى الثاني هو عين الذات الواجبية عند الشيخ الاكبر.

وظهر عندنا ان هؤلاء الكبراء وان اختلفوا في اصل الترجيد كلاهم مختلف فيما هو عين الذات ومسقط اشاراتهم متعدد، ولكن لما كانت هذه المراتب متلازمة فيما بينهما - اتفق الكل على اثبات جميعها، وانما الخطاء في خلط احكام بعضها ببعض واجرام اوصاف بعضها على بعض ولشاهد ب كلاهم جميعا على ما ذكرنا في اثبات المراتب واحكامها، وننزل كل قول مقروء،

(مراتب الوجود والتزلات) فنقول المحقق الجائي ذكر في مواضع من كلامه ان الوجود المنبسط على اعيان المكونات هو عين ذات الحق تعالى وانسبته عبارة عن حقوق لنبته خاصة له هي كونه مرآة للاعيان وان الامر الذي بانضامه الى الاشياء يترتب عليه الاثار هو الذات الصرفة وان النسبة العامة اللاحقة لهما مثل النسب الخاصة في الوجود والتحقق لا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب العموم والخصوص،

قال في اشعة اللمعات، صوفية قائلين بوحدة وجوده ارباب كشف وشهود، نه بان رفته ان ذلك ذات واجب تعالى عين ان ضميمة است كه وجود است ووسه بذاته بهم اشياء محيط، ودرهمه اشياء ساري، ووجودهم اشياء با حاطه وسريان وسه است، وقال فيها وتحقيق ان است كه فيض بهان ذات مفیض است باعتبار نسبة عموم وانسبته برحقائق مكناات، ويعتقد ان هذا الوجود باعتبار نفسه عين الذات الالهية، وباعتبار سريانها في المظاهر يسمى الوجود المنبسط، وباعتبار كونه مقوما للشيون يسمى حقيقة الحقائق بالنسبة الى التزلات الخاصة العلمية كالوجود المنبسط بالنسبة الى التزلات الخاصة العينية وباعتبار تقييده بالقيود مرة بعد اخرى - يسمى باسماء شتى خالعين واحدة واعتبارات مباينة، وهذا الوجود

یبتنع خلوه فی الواقع من جمیع القيود، بل يجب ان يكون متعینا بتعین ما
لا علی التعین۔

قال فی لقد النصوص، فیمکن بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ان یفسخ الوجود
عنه ویتعین تعینا اخر وینعدم التعین الاول، اذ نفس التعین هو الواجب
للوجود الحق الساری فی الحقائق الی التعین الاول المعین الی اخر ما قال،
وقال فی الحاشیة وهذا التعین الواجب انما هو لشرط لظهوره سبحانه فی المتنا
لا لتحقيقه فی ذاته والا لا لقلب الواجب ممکنا انتهى۔

ثم هذا لوجود بطریق الاستلزام من الجانبین، ولبطریق الاحتیاج من جانب
المقید فقط۔

قال فی الدوائج مطلق بے مقید نباشد، ومقید بے مطلق صورت نہ بند، اما مقید
محتاج است بمطلق و مطلق مستغنی است از مقید، پس استلزام از طرفین است
واحتیاج از یک طرف چنانکہ میان حرکت پید و حرکت مفتاح کہ دریدست۔ ربایو
ہے اے در حرم قدس تو کس را جانے عالم ز تو پیدا و تو خود پیدا نے
ما و تو ز ہم جدا نہ ایم اما ہست مارا بتو حاجت و ترا با ما نے
وایضا مطلق مستلزم مقید است از مقیدات علی سبیل البدلیۃ، نہ مستلزم مقیدے
مخصوص و چون مطلق را بے نیست، قبلہ احتیاج ہمہ مقیدات اوست لا غیر۔
ہے قرب تو با سباب و علل نتوان یافت بے سابقہ از فضل از ل نتوان یافت
بر ہر کہ بود تو ان گرفتہ بد لے تو بے بد لے ترا بدل نتوان یافت اتہی۔
وقد عرفت ان کما ذکرہ فہو شان الوجود المنبسط، فہو یجعل الوجود المقارن
للماہیات فی الخارج عین الذات الحقۃ و یجعل کونہ منبسطا نسبتہ عارضۃ لہ،
ولا جہل ذالک استغنی عن اثبات الوجود المنبسط مغائرا للوجود المطلق، ویجری
علیہ من حیث کونہ عین الذات احکام الذات، ومن حیث کونہ قابلا لنسبۃ عامۃ

أحكام الوجود المنبسط، ومن حيث كونه مشتركاً في الخصوصيات متحد بالشيون
 أحكام مطلق الوجود أما الشيخ القزويني فإنه يعتقد أن الحق هو مطلق الوجود
 وهو عين الوجود المطلق، والوجود المقيد وهو في نفسه وراء جميع القيود وأول
 النسب العارضة له هو حضور ذاته بذاته، وهذه النسبة هي النسبة العلمية
 أولى النسب والقيود، وهو باعتبار تعيين بهذا التعيين، وتميزه عن غيره، محض
 الوجود هو الوجود المطلق، وله المبدئية والاقتضاء والتأثير والالوهية
 ثم الوجود باعتبار تعيين وقبوله الخصوصيات الالمكانية، حقائق الممكنات
 يسمى الوجود العام، وهو أول الصوار عن الوجود الحق. وهذا الوجود العام
 عنده متعين في الواقع، وربما يقول أن الوجود المنبسط إنما يغير الوجود الحق
 بالنسبة، ولكن مراده بها الأمور الذي به الامتياز قال في النصوص أعلم
 أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم، أو يعرف بوصف،
 أو يضاهي إليه نسبة ما، من وحدة، أو وجوب وجود، أو مبدئية أو اقتضاء
 إيجاب، إلى أن قال أعلم أن نسبة الوحدة إلى الحق، والمبدئية والتأثير، والفعل
 الإيجابي ونحو ذلك إنما يصح، ويضاهي إلى الحق باعتبار التعيين، وأول
 التعيينات المتعلقة بالنسبة العلمية الذاتية، وبواسطة النسبة العلمية الذاتية
 يتقفل وحدة الحق ووجوب وجوده ومبدئيته، وقال فيه والقول فيه أنه
 وجود مطلق واحد واجب فهو عبارة عن تعيين الوجود في النسبة العلمية الذاتية
 الالهية، والحق من حيث هذه النسبة يسمى عند المحقق بالمبدأ انتهى.

وقد فصل هذا المعنى في رسالتي المسماة بالهادية بما لا مزيد عليه، وإنما
 تركنا النقل عنها مخافة الاطناب،

(أقوال المشايخ في الوجود) وقال الشيخ سعيد الفرعاني أن أول
 متعين من غيب الهوية، الوحدة الحقيقية الذاتية التي نسبتها الأحدية المسقطه
 للاعتبارات، والواحدية المثبتة لجميعها إليها على السواء،

وقال الفارسي في شرح مفتاح الغيب الحق سبحانه لما لم يصد رعد بوحدة الحقيقة الذاتية الا واحد ذلك عندنا الوجود العالم المفاض على اعيان ما سبق العلم بوجوده، وجد اولم يوجد بعد

وهو التجلى الساري والسرقة المنشور والنور المرشوش انتهى.
 واما الشيخ الاكبر فيعتقد ان الذات هو الوجود المطلق الصريح، والعالم هو الوجود المقيد واتحاده معه في الظهور لا في الحقيقة، والحقيقة المشتركة بين الحق والعالم هو المسمى بحقيقة الحقائق، وهو مطلق الوجود، وهو الصفة الثبوتية النفسية للوجود المطلق وقد سبق نقله من المعلومات الاربعة في الفتاوى ومن كتاب المشاهدة، ومن كتاب الازلية،

والوجود الساري المشترك بين الوجودات الخاصة عندة هو الوجود المبسط والهباء والعماء الى غير ذلك من الاسماء. وقد مرشوا هذه ايضا وعن نبينا اكثر كلنا السابق على هذا المذهب.

واما المقيد فقد يلحظ فيه نقل القيد، وقد يلحظ الامر الذي عرض له القيد، وقد يلحظ المجموع،

ثم الامر الذي عرض له القيد ايضا يلحظ على وجهين - الاول باعتبار كونه معروض التقييد وهو الخاص،

والثاني باعتبار قطع النظر عن التقييد، والمقيد بهذا الاعتبار هو المطلق، اعم هو الذي قيد، فصار خاصا ومقيدا،

ثم فيما نحن فيه القيد هو الشأن فقط - والامر الذي عرض له القيد باعتبار الاول هو الوجود الخاص المتخصص في العلم والعين، وباعتبار الثاني البجرد المطلق ومجموع القيد والمقيد هو الوجود الخاص مع تلبسه بشان من الشئون، اذا عرفت هذا فاعلم ان التطبيق على مذهب الشيخ الاكبر اوضح واسهل لان الوجود المطلق غير المقيد والقيد والمجموع جميعا باعتبار الحقيقة المختصة

بهما والاتحاد بينهما من حيث الظهور والتقويم وثبوت الجهة الجامعة
الوحدية الذي هي مطلق الوجود، وهو بعينه مذهب الشيخ المجدد -

وأما على مذهب الشيخ القولوي، فالنطبق من جهة العينية والغيرية من
حيث اعتبار الخاص وملاحظة لطريق التقيّد والمقيّد شرطاً أو شرطاً ،

ومسقط إشارة الشيخ المجدد باسم ذات الصرفة هو اول تعيينات الحق من
حيث النسبة العلمية المعبر عنه بحضور ذات بذاته لذاته وهذا التعيين

هو المقتضى لصفات الالهية، اذا الحق من حيث وحدته الحقيقية وتجردة
عن المظاهر وظهوره فيها وكونه وراء الزوا، والذات عند الشيخ القولوي

ايضاً بحسب هذه المرتبة ليسلب عن جميع الاشياء خفي غير لها غيرية بسيطة
لايقا بلها عينية كما ذكره في المفتاح والنصوص وغيرهما من كتبه -

وأما هو مسقط إشارة الشيخ القولوي باسم صرف الذات اعني مطلق الوجود
فالشيخ المجدد ايضاً معترف به وان لم يسم مرتبة الذات كما قال في المکتوب

الثالث والسبعين بعد المائة من الجلد الاول، وكما دلّ اعتبار ثاني كمرقود
ازان نفى مقصودات غير مقصوده است، أنت كمشهد مرتبة وجوده ودرنگ

شهود مراتب امكاني در تحت لاداخل شود، ودر جانب اثبات هیچ چیز ملحوظ نبود مگر
تقوه بکلمه مستثنی است

چه گویم با تو از مرغی نشانه که باغبان بودیم آشیانه
ز عنقا، هست نامه پیش مردم ز مرغ من بود آن نام هم نغم

وأما على مذهب المحقق الجائي فاعلم ان جميع ما يدعيه هذا المحقق من الاتحاد
والسريان والاحاطة والانضمام كله صحيح واقع على مذهب الشيخ المجدد في مرتبة

التعيين الاول الوجودي
ومسقط إشارة الشيخ المجدد باسم الذات اعلى من مسقط إشارة الجائي

وأما حديث العينية والخيرية مع الخلق بحسب هذه المرتبة فيعرف بالقياس على ما ذكرناه في مذهب القولوي وقد نبهناك من قبل على أن الذي نقصده من التطبيق بين المذهب يتصور على وجه شتى فتذكر وهذا غاية التحقيق في هذا المقام والله تعالى هو المفضل المنام وعلى رسولنا التحية والسلام -

(الرؤى على صاحب الرسالة) والآن نرجع إلى كلام صاحب الرسالة فنقول قوله الأعيان الثابتة عبارة عن الوجود الحق مع تلبسه بالشيون الانفعالية إن أراد بالوجود الحق مطلق الوجود له والوجود المنبسط باعتبار ذاته المندرجة فيه لما هيأت التي انبسط عليها، فادعاء العينية المطلقة كما يشعر به قوله فيما بعد فهي متحدة بل عينة فاسد لأن الوجود الحق بعد اعتبار تلبسه بالشيون ليس وجوداً حقاً إذ الضرورة قاضية بالتغاير بينهما ولو بالاعتبار المطابق للواقع، ولو لا ذلك لم يكن ثبوتاً من تنزلاته -

وإن أراد بالوجود المطلق ففساده أظهر لأن الأمر المأخوذ مع عروض ثلثاً له وصيرورته مخالفاً ليس هو الوجود الصريح المطلق المعري عن جميع القيود، وإيضاً فنقول إن أراد باتحادها مع الراجح تعالى، اتحادها من حيث ظهوره في مرتبة خاصة بمعنى أن الوجود المعروف للشيون لا بطريق الحلول هو الوجود الحق وتلك الشيون مراتب ظهوره ليس إلا فهو مسلم عند الشيخ المجتهد أيضاً فلا مخالفة، وذلك حيث يقول إن كلمتنا من الممكن راجع إلى الواجب -

ولما اشكل عليه أن الممكن يتصف بصفات لا يليق بالحق تعالى كالزوم والليقطة والاكل والشرب، أجاب بأن ذلك باعتبار مرتبة الخاصة -

وإن أراد أنها عينية مطلقاً، فذلك باطل عند الوجودية أيضاً، فلا مخالفة إذ قد تحقق عند الوجودية أن هذه النسب والشيون من حيث أنفسها، والوجود بالنظر إلى تقيدها بهذه الشيون غير الواجب علماً وعيناً. وإن الاشياء في العلم

ايضا من تنزلاته وانما لافرق بين مرتبتى العلم والعين الابان جهة الوحدة
 في العلم اظهر وجهة الكثرة في العين اظهر وبالمجلة والقول بان حقائق الاشياء
 بمعنى ما به تقومها وتحققها علما وعينا هو الحق والكل تنوعات ظهوره ومراتب
 ظلاله هو بعينه مذهب الشيخ المجدد وهو الذي يقصده المحقق الجامع في قوله
 سه دركون ومكان نيت عيان جزكي نور ظاهر شده آن نور با انواع ظهور
 حق نور وتنوع ظهورش عالم توحيد بهمين است ودرگروهم وغرور
 والعبارات المنقولة عن الوجودية لا تدل على أكثر من هذا، وما هو الا مثل ان يقال
 على مذهب الشيخ المجدد هي مراتب ظهور الواجب في مظاهره قائمة به -

واما ما يتوهم من الاشياء عند الشيخ المجدد ليست ظلالا للواجب تعالى بل
 ظلال الاسماء وصفاته بخلاف الشيخ الاكبر في اول الفصوص بما شاء الحق
 سبحانه من حيث اسمائه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء ان يرى اعيانها وان
 شئت قلت ان يرى عينه في كون جامع الى اخره،

فتبين ان العالم مرآة للاسماء الحسنى والصفات دون غيب الذات فانه
 اللهى واعلم من ان يحصل في مرآة او يتنزل في مظهر -

قال العارف الجامع في شرح هذا الكلام انما قيد بالحيثية لان ذات الحق سبحانه
 وتعالى باعتبار اطلاقها له مرتبة الغناء عن العالمين انتهى -

قوله قال المحقق الجامع في اللوائح حقيقة هرشي تعين وجود اوست در حضرت علم
 باعتبار شأنه كه آن شي مظهر اوست يا خود وجود متعين است بهمان شان بهمان حضرت
 اقول في هذا النقل تحريف من صاحب الرسالة فانما وقع في اللوائح هكذا حقيقة
 هرشي تعين وجود است لا كما نقله صاحب الرسالة - والعجب ان هذا التحريف
 مضر له لامساس له بمسئلة العينية على هذا التحريف نماذلك الامن سفاهاته
 واعلم ان كلام العارف الجامع تنص على ان لحقائى الممكنات وجودات خاصة

والاجرم ان الخاص غير المطلق بحسب حقيقته وجوهه، وذلك لان الخصوصية من ذاتيات الخاص والصرافة والمحوضية عين الاطلاق، ولما كان ذات الحق عين مرتبة المحوضية لاجرم ثبت التغاير، وثبتت الاشتراك مطلق الوجود بين الوجود المطلق، والوجودات المقيدة لا ينافي مكشوف الشيخ المجدد ولا يخالف اصلاً كما مر مراراً، وقال العارف الجامع في بعض منظوماته - هـ

فرقة بحر تقييد واطلاق يا فتن نتوان ميان ظاهر و منظر بهيچ حال

وقال ايضا -

حق آفتاب جهان محوسايه است ايدل اما رايت الى الرب كيف يد الظل
وجود سايه وغور شيد في التحقيق كليت اگر چه پيش خرد باشد اين سخن مشكل
لقب نهند بلى آفتاب راسايه چو از صرافت اشراق غور دشو نازل
حكيم ضوره دويم گفت سايه را هشدار ميان شان چوں شود في الشل كس حائل

قوله فحقائق الممكنات عند هم تنزل من تنزلاته سبحانه ومتممة مع بلى عينه
اقول هذه التعريفات والاخرات فعقده بلا طائل لان كونها تنزلاً من تنزلاته مسلم ولكن لا يستلزم خروج شئ عنه ولا تبدله وانتقاله بل المعنى بالتنزل في كلامهم ظهور الشئ في المرتبة الثانية وهو يعينه معنى الظنية عند الشيخ المجدد كما سبق نقلنا لضمه مراراً - فاين المخالفة - نعم الشيخ المجدد ربما يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ومثاله لابهامها خلاف المقصود لا لانكاهانى لئى واما حديث الاتحاد والعينية فقد يتبين مراراً انه ان اراد بهما الاتحاد المحض في جوهر الحقيقة فتلك فرية على الوجودية بلا مرية - وان اراد الاتحاد والعينية في الظهور وثبتت الجهة الجامعة فهو يعينه مذهب الشيخ المجدد فكلما علب الرسالة جمععت ولا ارى طمخنا

۱۱، القفق لوز من الغربان - ۱۷ مثل صوت الغراب بلا فائدة - ۱۲ سواتى (۲) اول تمل نصح
۱۳، الجمعية صوت الرضى - يقال في المثل اسمع جمعية ولا ارى طمخنا، كذا في مختار الصحاح - سواتى

قوله قال الشيخ الأكبر في الفتوحات سبحان الذي خلق الاشياء وهو معيها.
ثم قال وهو عين الموجودات ثم قال هو عين ما بطن وعين ما ظهر وما سواه
غيره وما ثم من يبطن عنه وهو المسمى ابا سعيد محمداً وغير ذلك من المحذات انتهى.
اقول في هذا النقل ايضاً خلط عجيب فان ما نقله ادلا بمنقول عن الفتوحات
وقوله ثم قال يدل على ان ما بعد النقل الاول ايضاً منقول عن ذلك الكتاب
مع ان الامر ليس كذلك، اذ ليس في الفتوحات منه عين ولا اثر بل كل ذلك
كلامه في الفصوص -

ومجمل القول في تحقيق هذه الكلمات ان الشيخ الأكبر نص نصاً شريعاً اليه يرجع
جميع كلامه حيث قال في الفتوحات - فهو كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في
ذواتها بل هو هو - والاشياء اشياء فجميع ما وقع في كلامه مما يشعر بالاتحاد والعينية
لا يكون مراداً به الا الاتحاد في الظهور، وما به بدايته كيف وهو مصرح بالغير
في مواضع من كلامه كما نقلناه سابقاً -

ونقول ههنا قال الشيخ الأكبر في الفص المصالحى - اعلم وفقك الله تعالى ان
الامر مبنى في نفسه على الفردية ولها التثليث فمى من التثليث فمى بعدا
فالتثليث اول الافراد عن هذه الحضرة الالهية وجد العالم فقال معاني
اكتما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فهذه ذات ذات اداة
دقول فلولا هذه الذات وارادتها وهى نسبت الترجب بالتخصيص لتكوين
امرها، ثم قوله عند هذا الموجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء، ثم
ظهرت الفردية الثلاثية ايضاً في ذلك الشيء وبها من جهة صح تكوينها
والتصاف بالوجود وهى شبيهة وسماح وامتثال امر يكون بالايحاء، فقال
ثلاثة بثلاثة ذات الثانية في حاله. مهاني موازنة ذات موجدنا وسماح
في موازنة ارادة موجدته - وقوله بالامتثال لما امر به من التكوين في موازنة
قوله كن وكان هو - فنسب التكوين اليه، فلولا انه في قوله التكوين من

نفسه عند هذا القول ما يكون فما أوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر
 بالتكوين الانفسه - فاثبت الحق تعالى ان التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي
 للحق فيه امر خاصه فلذا اخبر عن نفسه في قوله إِنَّمَا أَمْرُنَا بِشَيْءٍ إِذَا أَرَيْنَاهُ
أَنَّ لَقَوْلٍ لَهُ لَكُنْ فَيَكُونُ فنسب التكوين لنفس الشيء عن امر الله وهو الصديق
 في قوله انتهى -

فتبين من كلامه هذا ان هناك امرا خاصا بالحق وامرا خاصا بالاعيان وامرا
 مشترك بينهما ينسب الى كلا الطرفين وهو التكوين - فينسب الى الحق امرا
 والى الخلق صيرورة وقلبا وقد اشار الى ذلك تفصيلا فيما بعد حيث قال
 ثم سري ذلك في ايجاد المعاني بالاولية فلا بد في الدليل من ان يكون مركبا
 من ثلاثة الى آخر ما قال - هذا -

(تفصيل كلمات الشيخ) وَأَن شئتُ تحقيقَ كلماتٍ تفصيلا فاستع لِمَا يَتلى عَلَيْكَ
بِإِذْنِ وَاعْتِنَا وَاعْلَمْ أَنَّ الْأَشْيَاءَ لَيْسَ لَهَا فِي الْخَارِجِ إِعْيَانٌ مُنْفَصِلَةٌ زَائِدَةٌ عَلَى فَيْضِ
الْحَقِّ الَّذِي هُوَ تَجْلِيْسُ الْأَشْئَلِ وَاسْمُهُ الْمَطْلُوقُ فهذا الفيض هو عين الفيض من وجه
 وعين المفاض من وجه وكل اعتباراته لا وجود لها في الخارج مع عزل النظر
 عن ذلك الفيض وهذا معنى قوله سبحانه من خلق الاشياء وهو عينها - ولاجل ذلك
 لم يقل سبحانه من خلق الاشياء وهو عينه -

أو نقول معنى خلق الاشياء انه ظهور فيها ولا مخالفة بين هذين المعنيين - وبين
 مذهب الشيخ المجدد كما مرارا -

واما قوله وهو عين الموجودات فلا يفيد الا نوعا من الاتحاد وذلك من حيث
 سريان الفيض وتجليه الذي هو الوجود وقد نظر صاحب الرسالة كلام الشيخ
 في هذا المقام وغفل عن تمامه فانه في خصوص فهو من حيث الوجود عين الوجود
 فالمسمى محدثات هي العلوية لذاتها وليست الا هو فهو الحلي لا علوا منافاة لان
 الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شئت راجحة من الوجود فهي على حالها مع

تعدد الصور في الموجودات والعين واحدة من المجموع في المجموع فوجود الكثرة في الاسماء وهي النسب وهي امور عديمة وليس الالعين الذي هو الذات انتهى -
 وكلامه هذا مع ملاحظة ما وقع في كلام من الصنائع الاعيان بالوجود دليل صريح على ان مراده بالعينية ان الموجود بالوجد الحقيقي الذي هو مابه موجوديته للاشياء واحد والتكثر في الماهيات التي هي غيره بحسب الحقائق كما قال العارف الجامي في شرح هذا القول فان المطلق عين المقيد في التحقق وغيره في التعقل - وقال في شرح قوله فيما بعد فما في العالم من هذه حيثية علواضافة اى حيثية كون العين واحد والكثرة المشهودة عدمية عبر اضافة بل علو بذاته وان كان من حيثية اخرى - وهي جهة الغيرية فباعتبار الكثرة له علواضافة واليه اشار بقوله لكن الوجه الوجودية متفاضلة انتهى -

ولامخالفة فيه لذهب الشيخ المجدد الا في التعبير والاداء دون الحقيقة والايلاء،
 واما قوله فهو عين مظهر وعين ما بطن فظا هو انه لم يقل فما ظهر وما بطن عينه حتى يدل على اتحاد الاشياء معه بل اراد به ان الامر الذي به موجوديته الاشياء من حيث ثبوتها العلى والعينى والظهور والبطون المطلق، والمسمى في كل مرتبة من مراتب وجودها هو الحق فهو عينها من حيث وجودها لا من حيث ذاتها، وهي من حيث مغائرتها المحضة بفيض الاقدس والمقدس منفيات محضة - وانما ثبوتها وتميزها بالاضافة اليه في مراتب شيونه وفيوضه فلا تنافر الا في اللفظ دون المعنى وفي الطريق دون المرمى -

قوله ومكاتب الشيخ المجدد مشحونة من الانكار على العينية والاتحاد والقول بالتنزل في ذاتة تعالى وصفاته ومن التشنيع البليغ على قائلها -
 اقول مشحونة من الانكار على العينية والاتحاد والقول بالتنزل في ذاته تعالى ومن التشنيع البليغ على قائلها - مسلم ولكن ينبغي ان يعقل معنى العينية

والا اتحاد الذي رده الشيخ المجدد ويعرف من قائله وان كان بالحكمة للنقل
عن بعض السفهاء حيث كتب روايات الحفيض في حق رجل مثبور جرح ذكره
سال من الدمايا ما متواليه -

وان الشيخ المجدد وان ادعى انتساب ذلك الى الوجودية فهل هو كذا في الواقع
ام لا وذلك لان الامر الذي يرده الشيخ المجدد هو العينية المحضة والاتحاد
الصرف والتنزل الذي يتاخر التبدل والانتقال وكل ذلك ليس من مذهب
الوجودية في شيء وانما هو مذهب طائفة من الملاحدة خذلهم الله تعالى
فانكار الشيخ المجدد ليس الاعلى ما يعتقده من مذهب الوجودية من ان حقائق
الممكنات نفس صفات الواجب من العلم والقدرة وغيرها ان ليس لها تحقق
الان في حضرة العلم وليس في الخارج الا الاحدية المجردة فقط وليس للاشياء
حظ من الوجود العيني اصلاً وانما وجودها متخيل وهو فقط وان كان
هذا التوهم والتخيل من الثبوت والرسوخ بمكان لا سرفهان بفرض فارض
واعتبار معتبر عدوها -

قال في المکتوب الاول من المجلد الثاني، شيخ محي الدين وتالبعان اومى فرمايد که اسماء
صفات واجبي جل وعلا، عين واجب اند تعالى و تقدس و مجننين عين يك ديگر مثلاً علم
وقدره چنانچه عين ذات اند تعالى، عين يك ديگر اند نیز پس در آن موطن بهج اسم و رسم
تعدد و تكثر نبا شد و تمايز و تباين نبود غايه ما في الباب ان صفات و شيون و اعتبارات
در حضرت علم تمايز و تباين پيدا کرده اند اجمالاً و تفصيلاً، اگر تميز اجماليست معبر بتعين اول
است. و اگر تفصيلي است مسمى بتعين ثاني. تعين اول را وحدة مي نامند و آنرا حقيقت
محمدي مي دانند و تعين ثاني را احديت ميگويند و حقائق سائر ممکنات مي انگارند و اين
حقائق ممکنات را اعيان ثابته مي دانند و اين دو تعين علمي که وحدت و احديت اند در مرتبه
و جوب اثبات مي نمايند و ميگويند اين اعيان بوسه از وجود خارجي نيافته اند و در خارج
غير از احديت مجروده بهج موجودي نيست و اين کثرت که در خارج مي نمايند عکس آن اعيان

ثابت است که در مرتبه مرآة ظاهر وجود که جز او در خارج موجود نیست منعکس گشته است، و وجود تخیلی پدید آمده در رنگ آنکه در مرآة صورۃ شخص منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآة پدید آید این عکس را وجودی جز در تخیل ثابت نیست و در مرآة امری جلوان کرده نگرفته است و در روی آن مرآة چیزهای منعکس نگشته، اگر انتقالش است در تخیل نیست که در روی مرآة متوهم شده، این تخیل و متوهم چون صنع خداوندی است جل سلطان که اتفاق تمام دارد و بر رفع و هم و تخیل مرفوع نمی گردد، و ثواب و عذاب ابدی بر آن مترتب باشد و این کثر تیکه در خارج نمودن پدید آمده است بسبب قسم منقسم است، قسم اول تعیین روح است و قسم ثانی تعیین مثالی و قسم ثالث تعیین جسمی که بشهادة تعلق دارد، و این سه تعیین را تعیینات پنجگانه میگویند و در مرتبه امکان اثبات می نمایند تنزلات خمس که عبارت از این تعیینات پنجگانه است، و این تنزلات خمس را حضرات خمس نیز گویند و چون در علم و خارج غیر از ذات واجب تعالی و غیر از اسما و صفات واجب جل سلطانها که عین ذات اند تعالی و تقدیر نزد ایشان ثابت شده است و صور علمیه را عین ذمی صورت دانسته اند نه شیخ و مثال آن دو همچنین صور منعکسه اعیان ثابت را که در مرآة ظاهر وجود نمودی پدید آمده هست، عین آن اعیان تصور کرده اند نه شیخ آن، ناچار با اتحاد میل نموده اند و همه اوست گفته، این است بیان مذهب شیخ محی الدین در این مسئله وحدت وجود و بر وجه اجمال. انتهی کلامه و موصوف علی اندینکو فی تقریر مذهب الوجودیة التخللات العینیة مطلقاً، و کذا التعدد الخارجی عن الوجود الظاهر بالکیة، و یحصو المکنات فی طبقة الاسماء والصفات و یحمل کما تهم الاتحادیة علی اتحاد الصفات الکمالیة من العلم والقدرة و غیرها، و یحمل العلم علی غیر مراد هم و لایثبت للمکنات وجود محققا سبوی العلم و انما یطلق لفظ تعیین بالخارجی علی مرتبة محض التوهم دون الوجود الاضافی، و لاجل ذلک یتنی مسئله اتحاد الظل والاصل و تغایرها علی وجود الظل و عدمه فی الخارج کما اشار الیه ههنا، و صرح به فیما بعد حیث قال اگر گویند که شیخ محی الدین و نابغان او نیز علم را ظل حق تعالی میدانند پس

فرق چه بود، گوئیم که ایشان وجود آن ظل را جز در و هم نمی انگازند و بوسه از وجود خارج در حق آن تجویز نمی نمایند، بالجمله کثرت موهوم را بطل وحدت موجوده تعبیر نمایند و در خارج موجود واحد را میدانند، تعالی شان باینها پس منشاء حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات وجود خارج گشت مرطل را، و عدم اثبات آن وجود ایشان چون ظل را در خارج وجود اثبات نمی نمایند، ناچار بر اصل محمول میسازند و این فقر چون ظل را در خارج موجود میدانند بطل مبادرت نمی نماید، در نفی وجود اصل از ظل فقیر ایشان اند، و در اثبات وجود ظل نیز متفق، لیکن این فقر وجود ظل در خارج اثبات می نماید و اثبات وجود ظل را در و هم تخیل می انگازند و در خارج جزء احدیت مجرده را موجود نمیدانند و یتیین من هذا ان الاتحاد الذي ينسب الشيخ المجدد الى الوجودية هو العينية المحضة بالنسبة الى الذات المقدسة والغيرية التي ينسبها اليهم ليست في الواقع اصلاً، وانما هي في التخیل المحض اذ ليس في الخارج ح الا الاحدية المجردة النافية لجميع التعينات واما العلم فلا تغاير فيه الا اعتبارياً، وليس وراء هذين الوطنين موطن واقعي الا التخیل المحض والتوهم الصوري، فليس في الواقع تعدد اصلاً، فمعنى عينية الظل والاصل على تقريره اند ليس هناك في الحقيقة اصالة ولا ظلية بل وحدة صرفه في الواقع، و تعدد اعتباری في العلم والتوهم اما العلم فعلم الواجب واما الوهم فهو ممكن وایضا اندی فهم من الحمل المعنى المتعارف في المنطق حيث قال ظل شخص را عين شخص نمیتوان گفت بوجوده و اتفاقاً بينهما في الخارج لان الاثنين متغايران،

و قد عرفت ان كل ذلك ليس من مذهب الوجودية في شئ بل الحق ان التغاير الذي يثبت في مقابلة مذهبهم لرفع هذه العينية واثبات الغيرية الواقعة في الجملة مع ثبوت الاتحاد في الظهور و ثبوت الجهة الجامعة العينية في الواقع هو بعينه مذهب الوجودية دون هذا المذهب فلا نزاع عند المحققين بين الذميين وبيان ذلك ان الشیون بالنسبة الى الذات وان كانت مشتركة في الاتحاد

من وجه والغيرية من وجه. فهي عند ضم متفاوتة فيما بينها بالحقيقة، بعضها وجوبية الهيئته وبعضها امكانية خلقية، وكذلك هي متفاوتة النسبة الى الذات وبعضها اشد اتحاداً من بعض، فالامهات السبعة لا تماثلها شيء من الصفات ثم الصفات الوجوبية اقرب مرتبة واوفر اتحاداً واوضح في الحمل وجوهاً لا لايجانسها شيء من الصفات الامكانية، وكذا الامور المسماة بالتجليات من المراتب والتعينات الامكانية لا يشابهها شيء مما سواها، والاشياء التي تسمى شعائر الهيئته لا يشاركها غيرها وكذلك هي متفاوتة في بساطتها وتركيبها وخصوص وجودها والعدم فيها، فالمرتبة المسماة بالاسماء والصفات البسط ذاتاً وخلص وجوه من غيرها، وقد صرحوا بان الاسماء والصفات عند بدوها في موطن ظاهر الوجود لا يجب تعدد خارجياً والتنزلات الخلقية والتعينات الامكانية موجبة لذلك قطعاً قال المحقق الجامي في اللوائح واعتبارات مرتبه واحديت بعض ازان قبيل انه كالتصاف ذات بانها باعتبار مرتبه جمع استخواه مشروط باشد تحقق وجود بعضه حقائق كونه چون خالقيت ورازقيت وغيرهما، وخواه نباشد چون حيوة وعلم وارادة وغيرها.

واينما اسما وصفات الهيئته ووجوبية اند وصورته معلوميت ذات متلبسه بهذه الاسماء والصفات حقائق الهيئته است، وتلبس ظاهر وجود بانها موجب تعدد وجودي ليست وبعض ازان قبيل انه كالتصاف ذات بانها باعتبار مراتب كونه است چون فصول وخواص وتعينات كميزات اعيان خارجيه اند انيك ديگر وصورته معلوميت ذات متلبسه بهذه الاعتبار حقائق كونه است، وتلبس ظاهر وجود باحكام واثار انما موجب تعدد وجودي است،

وبعض ازان حقائق كونه را عند سيران الوجود فيها باحدية جمع شيونه وظهور آثارها والحكا استعدا وظهور جميع اسماء الهيئته است، سوى الوجوب الذاتي على اختلاف مراتب

الظهور شدة وضعفًا وغالبيةً ومغلوبةً، چون كل افراد الناس ازا انبياء واولياء،
و بعض را استعداد ظهور بعض است دون بعض على الاختلاف المذكور چون سائر
موجودات. انتهى. فهكذا ينبغي ان يعلم ان الوجودية جازمون بانسباط الوجود
العام على اعيان الممكنات ويكون الممكنات موجودة في الخارج متعينة في العماء
وبان التعدد واقع في الوجود العام المنبسط جزئًا.

والاشياء في الخارج متميز بعضها عن بعض وكذا هي بحسب اعيانها متفيزة
عن الحق ايضًا. وجبة الغيرية ثابتة بين الحق والخلق في الواقع، جمل الممكنات
على نفس ذات المقدسة المنزهة، متتبع كما قدم من قبل مرارًا نقلًا عن النصوص
والفتاح وغيرهما لاجابة للمتذكر الى اعادتها.

فقد بان من هذا ان الاشياء من مناقشات الشيخ المجدد غير راجع الى الوجودية
اصلاً كيف وقد اعترف الشيخ المجدد في مكاتيبه بان الشيخ الاكبر عند الله من
اهل القرب والكمال والشرف والجمال وان منكرة في خطر من امر نجاة ولا شك
ان ادكون صفات المحكم عين صفات الالوهية التي هي المراتب الكمالية
الخالصة الوجود البسيط الذات العامة الحكم وكذا اعتقاد ان ذات المحكم
هي الذات الواجبية خلفت من القول باطل محض لا يعتقده مسلم فضلاً عما
يحسن الظن به وليعد من خواص الصوفية ويسلم له النجات والكمال ويحيا
على منكرة انه على خطر من امر نجاة.

وايضاً قد حمل الشيخ المجدد مقالات الشيخ بن العربي على الخطاء الكشفي وقاسه
على الخطاء الاجتهادي وظاهر ان العذر لسبب هذين الخطائين انما يقبل فيما
كان سبيل سبيل الفروع من الاعمال والعقائد دون الاصول منها. والافضل
من يميل الى هوى من الاهواء وبدعة من البدع انما يسيل بدليل فيعتقد
قطعيًا كما لا يخفى على العارف بالمازاهب والمقامات او يكشف سقيم غير

صحيح كما نقل الشيخ المجدد عن والده الشيخ عبد الاحد وصوبه من ان كل من ابتدع امرا في الذات والصفات فانا وقع فيه بقصور وخطا في كشفه ومن اجلى البديهاات ان هذه الطوائف ليسوع عند احد من الائمة معدودين من اصحاب الفوز والنجاة مقبولين عند خالق البريات،

وقد سبق ان قولهم الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود، معناه ان الماهيات الامكانية حين انصبغها واتصافها بالوجود من حضرة العلم الالهى بنفسها لم يخرج من حضرة العلم الالهى بل انما ظهر في الوجود وبالوجود احكامها واثارها ومعناه ان العدم الذى هو البطلان الذاتى عين الماهيات العدمية وانها بعد وجودها لم ينتقل الى التحقيق الحقيقى وانما حفظها الوجود الاضافى بحسب نفسها لم يشمر رائحة التحقيق اذ هي لا يقتضى الظهور لذاتها كما حققه القنوى في النصوص،

الغنى الاول مما يسلّم صاحب الرسالة ايضا مع تغييرها كما اشار اليه في المسئلة الاولى. والظاهر المشهور ليس هو نفس الوجود ولا نفس الحقائق من حيث مرتب ماهياتها بل ظل الوجود في ظل الاعيان والتعدد في الوجود بشرط الاعيان كما قال المحقق الجامي رحمه

ممكن زتنگنا بے عدم ناکشیده رفت واجب بجلوه گاه عیان ناهاده گام
در حیرتم که این همه نقش غریب چیست بر لوح صورت آئده مشهور خاص عام

وقد حقق في اللوائح وشرح الرباعيات بوجه حسن -

لعمري يتبادر الى اذهان القاصرين من كلما تهم الواقعة في مقام التمثيل لكون الممكنات ظاهرة في الوجود من غير ان يقع فيه تغير وتفرق وحلول بظهورها بالصور في المراتب، وكون الوجود لم ينتقص بتقائص الممكنات بانه ليس في الراء من الصورة شئ، ان مراد اخراجها عن الوجود الخارجى مطلقا، والحكم عليها بانها موهومة محضنة ولكن هذا التبادر غير مضر للمحققين لما علمت ان لهم

ملاحظات فقديرون الممكنات مريباً لوجود، وقديرون الوجود مرأة
للممكنات، ويقولون عند ذلك بتعدد الوجود بشرط الاعيان، وقديرون
انصباع الاعيان بالوجود الى غير ذلك ملاحظاتهم، والكل صحيح عند المحققين
لا تفاوت بينها الا في العبارة، وقد سبق من ذلك في نقد المسئلة الاولى ما يكفي
تبصرة للمتبصر، وذكرى لمن اراد ان يتذكر فلا تكن من المميزين،

قائمه اعلم ان التوحيد بالمعنى الذى يعتقد الشيخ المجدد واقع في كلام
طائفة من الصوفية، من جملة شيخ خواجہ محمد الباقي رحمة الله عليه.
وهو مذهب صحيح في نفسه مطابق لكشوف الشيخ المجدد لان منتهى الایماء
على هذا المذهب في تحقيق المعارف الوجود المنبسط من حيث اقترانه بالاعيان
وعدمية الاعيان في نفسها حتى ان هذه الطائفة جازمون بان لو فرض عدم
مدركات الخلق لم يوجد موجود اصلاً والوجود الباطن في كلماتهم اشارة الى
باطن الوجود المنبسط، والوجود الظاهر على طور هفهو الوجود المنبسط من
حيث وحدته في مرتبة سريانه في المكنونات، ولا شك ان كون الاعيان من
حيث غيريتها السباعية فقط، امر واضح، وجميع ما يتاقي في الوجود المنبسط
على طور هولا ويتاقي في التعيين الوجودى على طور الشيخ المجدد وان كان تعبيراً
وكذا الاعتراف بكون الممكنات موجودات مخلوقة في مرتبة الوهم، موجود
في الجلد الثالث من مكاتيب الشيخ المجدد وهذا المذهب هو الذى تصدى الى
المجدد للتطبيق بينه وبين مكشوفه في رسائله ولكن مما لم يكن هذا المذهب
معتقد المحققى الوجودية قطعاً كما يدل عليه نصهم المنقولة سابقاً.
وقد اعترف القائلون به انه ما حصل لهم لطريق العلم والاستنباط
دون الكشف والحال،

بل الظاهر انه من قبيل الخطاء في الفهم، وقد خالف صاحب الرسالة ايضاً
هذا المذهب في المسئلة الاولى ولم يرتض به ولم يتوجه الى التطبيق بيده

وبین المکتوب الشيخ المجدد قفصیلاً واکتفینا فی مقام التطبيق بمذاهب المحققین منهم كالشيخین وغيرهما۔

قوله قال فی المکتوب الاول من المجلد الثاني، ممکن راعین واجب گفتن تعالی شانہ وصفات وافعال ممکن راعین صفات وافعال او تعالی ساختن سور ادب است والحاد در اسما و صفات او تعالی،

اقول هذا الکلام نص علی ان انکاره لیس الاعلی الاتحاد بین الممكن والواجب و صفاتها وافعالها، والصوفیة الوجودیة بمراحل عن هذا الاتحاد، انما الاتحاد عندهم لذات وراء الوجوب والامکان والواجب والممكن کلاهما من مراتب تقيده وظهوره وهذه الذات هی الحقيقة الجامعة بينهما، وهم ايضا معترفون بان القول بحد الاتحاد کفر، قال المحقق الجامی فی اللوائح، حقیقت وجود اگرچه بجمیع موجودات ذہنی وغاربی مقول و محمول میشود، اما اورا مراتب متفاوتہ است بعضها فوق بعض و در ہر مرتبہ اورا اسامی و صفات و نسب و اعتبارات مخصوصہ است کہ در سائر مراتب نسبت چون مراتب الوہیت و ربوبیت و مرتبہ عبودیت و خلقت لیس اطلاق اسامی مرتبہ الہیہ مثلاً چون الد و رحمٰن و غیر ہما بر مراتب کونیہ عین کفر و محض زندقہ باشند و ہمچنین اطلاق اسامی مخصوصہ بر مراتب کونیہ بر مرتبہ الہیہ غایت ظلال و نہایت غذلان باشند۔

اے بردہ گمان کہ صاحب تحقیقی و اندر صفت صدق و یقین صدیقی

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

ثم المرتبة الامکانیة وان كانت من ظلال المرتبة الوجودیة فالاصل والظل عندهم فی مثل هذا المقام متغایران البتہ لان الاتحاد بینہما کما یظهر من کلام المحقق الجامی فی اشعة المعانی مخصوص بالحقائق المطلقة والحقیقة الوجودیة اذ هی مبانیة للحقائق الامکانیة منحصرة فی شخص واحد لیس فیہا بائحة من الاطلاق الحقیقی، و انما اطلاقہا من حیث تجردہا عن شوائب الامکان و شمول

ففيضها للكائنات، وإيضاً الاتحاد في الاسماء والصفات إن يعتقد كون الممكنات عين الاسماء والصفات حتى يلزم ادخال ما ليس من الاسماء والصفات فيها وأما اذا اعتقد كون كل من الممكن والواجب اسماً من الاسماء المباشرة للحقيقة الجامعة لم يكن من الاتحاد في شيء، وفي النفخات في ذكر الشيخ زين الدين أبي بكر الخوافي وتلميذه أحمد السمرقندي ما لفظه "بعد انك حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم مرا بدرس فصوص الحكم اشار به فرموده بود و در درون با و در خلوت بودم که آن حضرت صلى الله عليه وسلم را دیدم، پرسیدم که یا رسول الله ما تقول فی فرع بن قال صلى الله عليه وسلم قل كما كتب، ثم قلت یا رسول الله ما تقول فی الوجود قال صلى الله عليه وسلم اما تراه يقول الوجود فی القديم قديم وفي الحادث حادث"؛

(إطلاق التوحيد الفعلي) ثم مما ينبغي ان يعلم ان التوحيد الفعلي مجمع عليه بين اهل السنة والجماعة، واذا كان كذلك فقد اجتمعوا على صحة حمل افعال الممكن على افعال الواجب وذلك لاننا نقول النبي يهدي والشیطان يضل، والله يضل ويهدي فانه ليس هناك هديتان او ضلالتان بل امر واحد ينسب الى الحق من جهة الخلق، والى الخلق من جهة الكسب فان الخيرية والشرية والنقص والكمال امور يختلف بالنسبة، فالاضلال من الشيطان قبيح، ومن الحق ليس بقبيح واحداث الامر باسأل السمر من الافعى شر، ومن الله ليس لبشر وعلى هذا فليختار ان يكون الامر في الصفات والذات كذلك ويكون منتهى افعال الممكن وصفاته وذاته نسباً عارضة لافعال الواجب وصفته وذاته، ويتبين من هذا ان مراد الشيخ المجتهد في هذا المقام من منع العينية ونفي الاتحاد هو العينية المحضنة والاتحاد الصرف، والوجودية براء عنهما فهذا انكار لا يستقيم قطعا قوله كناس خيس كنقص وخبث ذاتي تسم است چه مجال که خود را عين سلطان عظيم الشان که منشأ خير وكمال است تصور نمايد وصفات وافعال ذميمة خود را عين صفات وافعال

جمیلہ اور توہم کنہ۔

اقول هذا عدل شاهد واقوه قاعد الى ان نفى الاتحاد في الذات ليس الا اذا اعتبر بين متغايرين والجهة الجامعة المسماة بحقيقة الحقائق لانغاير شيئا مطلقا والى ان نفى الاتحاد في الصفات والافعال ليس الا اذا اعتبر الحق متصفا بجميع صفات الكمال والممكن متصفا بنقائصها من النقائص واين هذا من مذهب الصوفية المحققين واين الاتحاد المنفى من الاتحاد المثبت،

قوله ثم قال اكثر صوفية على الخصوص متاخران اليشان يمكن را عين واجب تعالى دالته اند و صفات وافعال او انكاشته ميگویند ے

همسایه و هم نشین و همه همه اوست در دل گدا و اطلس شه همه است
در انجمن فرق و نها نجانہ جمع بالمد همه اوست ثم بالمد همه اوست

اقول هذا الكلام مشعر بآذكريا من ان الشيخ المجدد فهم من كلام الصوفية العينية المحضه وخالفهم باثبات الغيرية في الجملة وقد سبق منا ان نخصها هذه الرباعية بالنسبة الى الذات البحت هو الاتحاد في الظهور ونحسب، واما بالنسبة الى الوجود المنبسط فلم وجوه قد لوحناها الى بعضها هناك،

وقال المحقق عبد الشهيد في شرح الواح تحت هذه الرباعية بانك طائفه صوفيه موحدہ چنانکہ حکم بعینیت اشیاہ میکنند و همه را وجود حق و هستی مطلق میگویند حکم بغیریت اشیاہ نیز از ایشان واقع است و اشیاہ را غیر حق گفته اند و چنین نیز گفته اند کہ عین اوست و نہ غیر او چنانکہ حضرت شیخ در فصوص اشارت باین اعتبارات و اطلاقات کرده است و مست باده قیومی مولانا رومی نیز فرموده است ے

گاه غور شید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گهی عنقا شوی

تو نہ این باشی نہ آن در ذات خویش اے بدون از و مہماد پریش پیش۔

و چنین نیز می گویند کہ طریقه اعتدال در توحید این است ے

کہ جہاں پر تو ے است از رخ او جملہ کائنات سایہ اوست

ہر انچیزے کہ در عالم عیان است چو عکس ز آفتاب آن جہاں است
 ہر یک ازین اطلاقات باعتبارے و تحقیقہست در تشبیہ و تنزیہ و جمع و تفصیل و ہمذا در
 کلام ایشان تناقض نہا بسیار است دلیل دہرہ ہر اولیہا فاستبقوا الخیرات -
 و اکثر سخنان این طائفہ چنین است کہ نظر بعض حیثیات است نہ جمیع حیثیات کما
 لا یخفی علی المتتبع بکلامہم و المتفطن بمبراہم انتہی -

وَالشَّيْخُ الْمَجْدُّ كَرَّرَ فِي مَكَاتِبِهِ - ان الذات البحت المجردة عن جميع الاسماء
 والصفات اقرب الى الخلق من جبل الوريد - كما في المکتوب الثامن والخمسين
 بعد المائتين من المجلد الاول وهل يرجع هذا الدعوى الا الى شمول الذات
 الحققة جميع المراتب الوجودية باحاطة بلا كيفية ذاتية واضمحلال لکونات
 في انفسها وقيام الكل بتلك الذات بل نقول كيف يتأتى من الوجودية القول
 بان ذات الممكن عين ذات الحق الواجب وصفاته عين صفاته وافعاله عين
 افعاله وهم لا يجعلون للممكن ذاتاً الا صفةً ولا فعلاً بل انما الممكن عندهم
 نسبة من نسب ذات الواجب وصفاته وافعاله نسبت من نسب صفاته وافعاله
 فاین هذا من ذاك،

قوله این بزرگواران ہر چند از تشریک وجود تنزہ نموده اند و از اثینیتہ گریختہ اما
 غیر وجود را وجود یافتہ اند -

اقول هذا مبني على ان الاتحاد الذي يدعيه الوجودية هو الاتحاد في الحقيقة
 من جميع الوجوه - فيلزم مرجح ان يكون النسب العدمية العارضة للوجود
 الظاهر عينه فيكون غير الوجود عين الوجود وقد عرفت انه ليس كذلك
 ويلزم على الشيخ المجدد ايضا انه يعترفون بكون ظلال الصفات الواجبية
 مشاركتها، ولم يوصفها بجل مجده في مطلق الوجود، وحينئذ يكون الظلال
 وجودات خاصة - ويكون في الممكن شيء من الوجود فلهو ايضا يذی غیر الوجود
 وجوداً،

والتحقيق ان الواجب هو الوجود الحق المطلق والممكنات تقيدات شيونه
واسمائهم وصفاته فهي اذن وجودات خاصة لها حظ من الوجود الاضافي
ولكن لاحظ لها من الوجود الحقيقي وقد اتفق الفريقان على ذلك،
ثم المطلق ههنا وجود مستقل غير وجودات المقيدات وظهور في المقيدات
من غير احتياج اليها كما سلف مراراً فلا استبعاد اصلاً.
قوله ولنا قصراً كمالات گفته،

اقول هذا انما يفيد استبعاد مذهب الوجودية اد اريد بالكمالات جميع
كمالات الحق في مرتبة صفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها.
من جزئياتها، والا فلا شك ان القبائح كلها من حيث انها افعال الواجب
تعالى معدودة من كمالاته واثار صفاته عند علما الظاهر قاطبةً فهي في
مرتبة نفسها قبائح ومن حيث انها مظاهر صفاته كمالات له فكذلك
لا شك في ان الممكن من حيث كونه عدماً شر محض ومن حيث وجوده المستفاد
من الحق متصف بصفات كمالية، وليس ههنا جعل النقائص كمالات.
قوله ثم قال في آخر هذا المكتوب واو تعالى ازان اسما وصفات كدر علم تفصيل
وتبميز يافته ودر مرایائے عدم منعكس گشته حقائق ممكنات شده اند نیز و در مرایست
اقول المراد بالاسماء والصفات اما ظلالها على سبيل التجوز كما يشعربه
قوله در مرایائے عدم منعكس گشته حقائق ممكنات شده اند وهو الظاهر، و اما
اصولها فنفية اشارة الى مذهب من حيث زيادة الصفات على الذات ونفي
عينيتها، ولكن ياباه قوله الاتي پس باعام اورا سبحانه الخ لان الصفات عنده
وان كانت زائدة فهي ليست من جملة العالم.

ثم نقول الوجود الیها ما لغون في بيان تعلى مرتبة الذات عن جميع الاسماء
والصفات والنسب والاضافات نافون الاتحاد عن هذه المرتبة قطعاً قالون
بان الاحدية التي هي اعتبار من اعتبارات التعيين الاول نافية لجميع الاسماء

والصفات والشیون والاعتبارات، فما ظنك بمرتبة الذات فانه اعلی وافرغ
من ان يلحقه قيد او يقابل مرأت والممكنات هي المقيدات،
قوله پس با عالم اورا سبحانه بهیچ وجه مناسبت نباشد۔

اقول قد نص الشيخ الاکبر فی معرفته اهل الاختصاص من الفتوحات وغیره من
کتب، وكذا العلامة القولوی علی نفی النسبة بین الواجب والممكن من حيث فاتیها،
وانما النسبة من حيث صفات مرتبة الالوهية، وقد صرح بذلك طائفة من
محققی الوجودية، فهذا ليس بخالف لهم اصلاً۔

وقال الشيخ الاکبر فی کتاب المشاهدة فلو جمع بین الحق الواجب بذاته وبين
العالم وجه لجاز علی الحق من ذلك الوجه ما جاز علی العالم من الدثور وهذا
محال فاثبات وجه جامع بین الحق والعالم محال،
قوله ان الله لغنی عن العالمین۔

اقول قال القولوی فی المفتاح، وغناه وقدس عبارة عن امتیاز حقیقته علی کل
شیء یضادها وعدم تعلقه بشیء وعدم فی ثبوت وجوده له وبقاءه الی شیء ولا تحقق
لشیء بنفسه ولا لشیء الاضاهیه، لا تدرك سبحانه من هذه الحیثية العقول
والافکار، ولا یحوی الجهات والاقطار، ولا یحیط بمشاهدة معرفة البصائر
والابصار منزلة عن القیود الصورية والمعنوية، مقدس عن قبول کل تدبیر
متعلق بکمیتة او کیفیة، متعال عن الاحاطات الحدیثية والفهم والظنیة والعلمیة
محجب بکمال عزته عن جمیع مرتبة الکامل منهم، والناقص والمقبل الیه فی زعمه
والناقض۔

وقال الشيخ الاکبر فی کتاب المشاهدة، الاقتدار موجب للنزول بلا شک ولا ریب فیہ
والاقتدار علی الذات محال فالنزول محال۔

قوله اورا با عالم عین و متحد ساختن بلکه نسبت دادن برین فقیر بسیار گران است۔

اقول هذا الثقل على الوجودية من الدين على وجع العين، وقد صرحوا بان من قال بعينية الخلق مع الخالق، واطلق اسامي الالوهية على المراتب الكونية فهو كافر زنديق وان شئت فارجع الى اللوائح -

قوله ان ايثانند ومن حستم يارب؛

اقول كلا انهما متفقان في اصل المراد، ولكن اختلاف الاصطلاح والعبارات حائل بينهما، فلله درامن ازال هذا الستر وكشف حقيقة السر -

قوله "سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ"

اقول الظاهر انه تعريض بالملاحدة الملاعين لا بكبراء الدين ولبصراء اهل اليقين، **قوله** وقال في الكتب الستين من المجلد الثالث سبحان من لا يتغير في ذاته ولا في صفاته ولا في اسمائه بحدوث الالكوان -

اقول هذه الكلمات من مشهورات الوجودية ايضا. ولكن ينبغي ان يعلم ان لفظ الاسماء عندهم يطلق تارة على الظلال الامكانية وتارة على الظلال الوجودية المسماة بطبقة الاسماء والصفات فمن توهم ان طبقة الاسماء عند الوجودية تتعرضة للتغير والتجدد فقد غلط باشتراك الاسم والقول الفصل ان التجدد غير راجع الى طبقة الاسماء والصفات، نعم هو راجع الى الحقائق الامكانية التي هي ايضا تسمى بالاسماء في اطلاق اخر -

قوله زيرا که در حدوث اکوان هر تغییری که رفته است در مراتب عدم است و در حضرت وجود تعالی و تقدس هیچ تنزلی و تبدلی چه در خارج و چه در علم راه نیافته -

اقول قران البتدل مع التنزل في النظم دليل صريح على ان التنزل الذي يرجع اليه انكاه هو ما يكون بمعنى البتدل والابتقال الموجب للتغير والتلوث وقد انه لا مساس له بمذهب الوجودية اصلاً لا في التنزل العلمي ولا في التنزل العيني وانما التلوث والتغير لمظاهر الظاهر لاله،

وذلك لان الاتحاد في الظهور لا يوجب رجوع هذه الاحكام الى الظاهر، كيف

والتنزل عندهم هو الظهور عنده لما مراراً، أو من المنطبق على مذهبهم لأن المظهر للوجود هو العدم كما سلف فلا تغير ولا ثلوث إلا في الاعداء يجب التغير في الوجود الذي هو الوجود الخيالي وهو ظل من ظلال الوجود الحق وغيره بحسب المرتبة وإن كان عينه بمعنى ما به قوامه وتحقق كما هو شأن الظل مع الأصل فعلى هذا ليس في الوجود الحق تغير وتبدل أصلاً إلا في العلم ولا في العين على رائج الوجودية أيضاً.

قوله واليضاً قال في المکتوب الحادي والتسعين والمائتين من المجلد الأول، معارف توحيد كه ألياء المظاهر شده اند در ابتدائے حال و در مقام قلب سرزده باشند

ليس يمح نقصان بالشان ازين راه لاحق نمی شود.

أقول هذا من قبيل ترجيح الكلام بما لا يرضى به الخصم إذ لهم مقامات شامخة ومراتب عاليت، ولكل مقام عندهم علوم ومعارف أشار إلى اجمال ذلك الشيخ الأكبر في مواقع النجوم والفتوحات وغيرهما من كتبه ومن اراد الاطلاع على ذلك اجمالاً: وعلى ان هذه المعرفة من أي مقام فلينظر الى مجتد المعراج التحليلي من الرسالة الهلالية ومفتاح الغيب وغيرهما من كتب القولوي.

قال في الرسالة الهادية: وإنما الحق سبحانه إذا سبقت عنايته في حق من اختار من عبده وشاء أن يطلع على خفائ الأشياء، على نحو تعيّن لها في علمه جذب إليه بعراج روحاني فشاهد حال الانسلاخ نفسه عن بدنه وترقيت في عالم العقول والنفوس متصاعداً ماداً على العوالم العلوية طبقة بعد طبقة متحداً بكل نفس وعقل اتحاداً لا يفيد الانسلاخ عن جملة من صفاته وأحواله المجزئية واحكام كثرته الامكانية في مقام نفس وعقل جملة بعد جملة بحسب ذلك التمام، هكذا يتحد نفسه بالنفس الكلية فتصير كهي ويزول عنها ما كان عرضي حال التنزل المعنوي للتلبس بالمزاج العنصري، ثم يتحد إن كمال

معراج بالعقل الاول فاذا اكمل اتحاد به، تَطَهَّرَ من سائر احكام الكثرة والامكان
التي هي لوازم ماهيته من حيث امكاناتها النسبية ما عدا حكم واحد هي مقترنة
كونه في نفسه لنا كما هو العقل الاول وذلك لا يتم الا بغلبة احكام الوجوب
على احكام الامكان على نحو ما سألنا عن انشاء الله تعالى غلبته عليها ثبتت
النسبة بينه وبين ربه وهناك يحصل لما لقرب الحقيقي الذي هو اول درجات
الوصول ويصح له بصفته الوجوبية الذاتية اخذ عن الله تعالى بدون واسطة
عقل او نفس او غيرهما من الوسائط العلوية والسفلية كما هو شأن العقل
الاول مع الحق وقيم الانسان الحقيقي المشار اليه عن العقل الاول في بعض
مقامات القربة قبل الفناء الاخير والاستهلاك في الحق بانه يجمع بين اخذ
الاتم من الله بواسطة العقل الاول وباقي العقول والنفوس بموجب خاصية
حكم احكامه الباقي من الذي سبقته الاشارة اليه خاصية حكم وجوب كل فرد
من افراد العقول والنفوس وبين اخذ عن الله بدون واسطة اصلاً
بحكم وجوبه وهالته يخيل مقام الانسانية الحقيقية الالهية التي هي فوق
المخالفة الكبرى وغيره من المراتب العلى ويستجلى من حيث المناسبة
المذكورة ما هو منتقش في علم الحق ومرتب في تفسير المذكور و
مقدار ظهور تعينه وبروزة من ذلك الوجود العلمى الى الوجود العيني بمقدار
سعة مزاجه حقيقية واستعداده الكلى وبحسب استقامة المرور وصحة
المحاذاة، والمساممة المعنوية، للنقطة الاعتدالية الالهية فيتساوى
نسبة الاطراف اليها، ونسبتها الى الاطراف فيذكر كل ما ذكرنا وغيره دون
حجاب ويتعقل الماهيات بتعييناتها الازلية على نحو تعقل الحق لها بالعقل
الازلى من حيث النسبة العلمية الذاتية الوحدانية العقلية ليس بموجب
امكانها النسبي لا شتر اك جمعها في معنى الامكان ولا على نحو تعيينها في تعقل المحبين

بالقول المقيدة، فإن لهذا النوع من الادراكات نقائص شتى، انتهى.

ثم قال فالماهيات هي التي قلنا لها انها عبارة عن صور التعقلات المتعددة
الالهية المتعينة في النسبة العلمية، ونتائجها، وبها تعدد الفيض الوجودي^{٢٠} إليها
بأثار خصوصياتها الفالضية^{٢١}. يتميز كل منها عن الآخر في ذلك الفيض الواحد
الوجودي متنوع الظهور بتقدير التعيين تقدر أتباعاً لتلك التعقلات الانزلية
العلمية، وحكم العلم منسحب عليها، ويتعلق بها وبلوازنها على ماهي عليه
فتعقل العلم حال الشهود المحقق من حيث انه نسبة واحدة فقط يفيض الشعور
بصورة علم الحق نفسه بنفسه باعتبار اتحاد العلم والعالم والمعلوم وتعقل
امتياز العلم عن الذات الامتياز النسبي واشتماله على تلك التعقلات المفروضة
الانتشاء بعضها عن بعض، وتعقل بعقل بذات الحق عينه، اعني عين النسبة
العلمية ولوازم تلك النسبة تقيّد معرفتنا اشتمال العلم على تعقلات شتى،
هي المعبر عنها بالمعلومات المتعلقة الانتشاء من المفروض وتضاعف الوجهة
والاعتبارات وكونها كثرة نسبية تابعة لنسبة واحدة يسمى العلم انتهى.

ثم قال والقرب من جانب الحق بكل من كانت احكام الوجوب فيه اقوى واتم
واغلب وصفات النقص والبعد ولوازمه من العبد حيث تضاعف فيه
وجوه الامكان واحكامها، ويظهر غلبتها على احكام الوجوب، ومحتد^{٢٢} احكام
الوجوب وحدانيتها الحق بالتفسير المذكور ومحتد احكام النقص الكثرة
والامكان، وتضاعف وجوه الامكان ينشأ من خواص امكانات الوسائط
الثابتة بين ما وجوده عن الحق فيتوقف على جملة من الوسائط، فتفاوت
الشرف من هذا الوجه هو بحسب صلة الوسائط لعدم تغير الفيض الذاتي
عن تقدس الاصلي والنزول عن هذا الشرف، بعكس ذلك، وثمة برزخية
وسطية اعتدالية جامع بين الطرفين مشتملة بالذات على كميات احكام

(٢٠) كتب المصحح الفاصية ولا يظهر له مطلب ١٢ (٣) او تقيّد ١٣ (٤) المحتد بمعنى الاصل ١٢ سواتي

الوجوب والامكان اشتمالاً معتدلاً لأفعلياً من وجهٍ وانفعالياً من وجهٍ آخر تغاير
الطرفين إلا بمعقولية جمعها بينهما وهي الحقيقة الانسانية الكمالية الالهية
وانها كالمرات للطرفين فمن تعينت مرتبة بالحنانية والاستحقاق الذاتي
والمناسبة الحقيقية في هذه البرزخية المذكورة لم يتميز في طرف الامكان
بل نفس ماهية برزخية، وكونه مرآة للطرفين فيرتسفين من حيث
الانطباع العنوي المشار اليه في آخر المعراج الوجود الواحد متعدد الظهور
بالاسماء وصور الاحوال والصفات ينتشر به من الطرفين المذكورين
سائر النسب والاضافات ظهوراً وظهاراً للتعددات الاعتبارية والتعلق
المعنوية في وحدانية الحق من حيث نسبة علم الازلي المضاف اليه الارتسام
عند المحققين لكن لا اقول ان الارتسام في ذات صاحب هذه البرزخية
المذكورة هو ارتسام مطابق الارتسام الاشياء في نفس الحق من حيث نسبة
علمه الذاتي فان اصل الارتسام المطابق علومهم علوم الفعالية جزئية
حادثة المحاكاة بل اقول ان نفس من هذا شأنه تترقب وتتعدد
وتتجوهرو وتتسع فلكها وتتجدد بالجانب الاعلى وتشعل بنور الحق كما قال
صلى الله عليه وسلم واشاء اليه في دعائه بقوله عليه السلام واجعلني نوراً
فيصير نوراً محضاً، وينفتح منه الظلمات الامكانية واحكامها التقيدية
والجزئية فيصير مرآة للنفس الارتسام الازلي الالهي، فالقدر الذي
يعلم من جانب الحق والاشياء يعلم على نحو ما يعلم الحق بعلم ذاتي لا موهوب
ولا مكتسب وهذا العلم فوق العلم الداني الذي هو عند اكثر اهل الذوق
اعلى علوم الموهوب. واليه الاشارة لقوله تعالى وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ
إِلَّا بِمَا شَاءَ فانه علم احاطي فعلى اذا تعلق بشيء علمه من جميع وجوهه
مجلان علوم الناس فانها علوم حادثة انفعالية يتعلق بالاشياء من حيثية

بعض الخواص واللازم دون احاطة، ولذلك كل من شعر بنقصانه نفى ان يكون مثل هذا علماً تاماً محققاً، كالشيخ الرئيس على ما وقف الداعي عليه من كلامه، وغرضه على رأي المشير في هذا المسطور وفي المقدمة، وحب هذا المقام البرزخي المذكور كما ينقش في مرآة باعتبار احد وجه المختص بطرف الامكان للوجودات العينية بحسب تلك الثقلات والاعتبارات العلمية الازلية، وكذلك يلزم في وحدته باعتبار احد وجهه البذني يلي مقام الوجوب ولا تغاير وحدتها كل عدد ومعدود، وان من هذا الوجه يتأتى له الاخذ عن الله بدون واسطة اصلاً بل يتحقق بما هو اعلى وافضل من ذلك، مما يتعد ذكره هذا مع تفاوت درجات الواصلين الى هذا المقام وتفاوتة حظوظهم من الحق بموجب خواص استعداداتهم الغير المجعولة انتهى -

قوله اين حقير نيز در آن وقت رسائل و معارف توحيد نوشته است، و چون آن نوشته را بعضي يار ان منتشر ساختند جمع آن را متعذر دانسته آن رسائل را بحال خود گذاشته نقص و حتى لازم مي آيد كه ازان مقام بگذرانند انتهى -

اقول ان التوحيد المكشوف للشيخ المجدد الذي اضحل بعد مدة ليس هو التوحيد المكشوف للشيخ الاكبر واتباعه من الوجودية بل هو ظل من ظلاله فكان مشهده هذا للتوحيد هو الامر اللطيف الساري في الاجسام من العرش الى الثرى والنيل عليها جميعاً وفردى ولا شك ان لهذه الحقيقة صفات واسماء هي ظلال صفات الواجب واسماء، وتعين هذه المرتبة بالبداية فوق العرش وهو عند الشيخ مقام القلب وفي كلام الشيخ المجدد اشارات الى ذلك يفهمها العارف بمراتب الوجود، وتجلياته،

ثم ان تلك الحقيقة كما ان لها سرياناً في الاجسام كذلك لها سريان فيما يتقدم عليها الاجسام ويوجد بعد وجود الاجسام كالارواح

الجزئية^(١) الحاصلة بعد حصول المزاج -

وأما حديث لزوم النقص على تقدير التجاوز فصحيح بالنسبة الى هذا المقام الذي كوشف فيه الشيخ المجدد بالتوحيد الوجودي، اذ لو لم يحصل العروج عنه كان ذلك فساداً عظيماً في المعارف وواجب علوماً شنيعة يجب التنزه عنها، كما اشار اليه الشيخ المجدد في بعض مكاتيبه،

ومن شواهد ما ذكرنا ان الشيخ المجدد كتب الى شيخه اموراً كشفت له مما يتعلق بالتوحيد الوجودي وكتب في اشعاره هذه الايات هـ
 اے دريغا کين شرعيت ملت اعماي است ملت ما کفری ملت ترساي است
 کفر ایمان زلف دروخته آن پری نیایست کفر ایمان هر دو اند راه مایکتای است
 فكتب اليه شيخه في جوابه، وبيّن أن رباعي محمد أنه قد نُوشِتَ بوردند درغايت سفاہيت است حاشا که قابل آن مقبولی باشد زنهار ادب نگاہ دارند کارخانه الهي محل استغفار وغیرت ست والسلام

فهدا صريح في ان هذا التوحيد لم يكن اضلالاً بل معلولاً، ولا ما ذهب اليه الوجودية في منتهاء كمالاتهم، اذ لا شك ان حفظ المراتب وتمييز الخير والشر من ضرورياتهم ولقد بالغ في ذلك متوغلوهم، وعقد الشيخ محب الله الاله آبادي مع علوه في التوحيد باباً في كتابه المسمى بترجمة الكتاب لاجل هذا المطلب، وأما التوحيد الذي هو مكشوف محقق الصوفية الوجودية فيشير اليه ما نقله صاحب الاسفار عن القولوي في مباحث الالهيان والوجوب وحاصله انا عرضنا معارفنا ومواجيدنا على الكتاب والسنة فوجدناها مطابقة لها حرفاً بحرف ولم نجد فيهما ما يخالفها، وعلمنا انها مدلول ظاهر الكتاب السنة فاي من هذا من ذاك وإياك ان تلبس احد سمايا بالآخر -

قوله وبالجملته امثال هذا المقال في مكاتيب أكثر من ان يحصى -

اقول سلمنا ان مكاتيب مشعونة بالانكار على القول بالاتحاد والعينية الرد على الوجودية والانكار على الشيخ الاكبر والعارف الجامي ولكن لا يخفى على المحقق ان الحق ماذا، وهل الوجودية يرجع اليهم هذا الانكار ام لا، واما السفها المحجوبون بالالفاظ على العاني فهم خارجون عن استهال الخطاب فضلاً عن معرفة الحق والصواب،

قوله فغ هذه التصريحات من الفريقين الدالة على كمال المغيرة وخاية البعدين المذهبين حمل كلامهما على محمل واحد مما يوجب العقل السليم.

اقول كل انا يترشح بما فيه قد ظهر من كلامه واقع في ورطة الحيرة والضلال بسبب اختلاف الالفاظ والاقوال وقد فقت عين بصيرته فلا يستطيع ان يفتحها الى الواقع ونفس الامر فيعلم مقر كل قول ويسقط كل اشارة وانطبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة فن يهديه من بعد الله ثم نقول كيف لا يحمل كلامهما على محمل واحد والحال انهما كلاهما يحكيان عن محمل واحد وهو ذات الحق وصفاته واثارة وافعاله ولسبت الذات الى الكون وكل منهما حاكي صدق وقائل عدل وكل منهما سالك على مسلك واحد وهو المسلك المحمدي والطريق الاحمدي صلوات الله وسلامه عليه فلا اختلا بينهما الا في الفروع والانظار دون الاصول والنظورات فلا يحج التطبيق بينهما الا من اكن عقله وفسد قلبه وسفه نفسه وجهل ربه ولم يؤمن برسوله ولم يعرف اولياءه بالعظمة والكرامة اعادنا الله من حاله وسائر المسلمين.

قوله ولعل لكلامه وجهاً الست احصله.

اقول اصدق كلمتي في هذه الرسالة هذه الكلمة وليست صاحبها بداً بها اولاً من غير ان يخوض في اباطيل الواهية وينهمك في اكاذيب الفاسدة فان من فقه الرجل ان يقول لما لا يعلم لا اعلم.

(وجوه التطبيق) وأعلم ان لنا في اثبات التطبيق وجوها كثيرة ونجمن نذكر منها ثلثة ^{الاول} ما مر من كلام الشيخ ابن العربي ان الكمال لا يكون بينهما اختلاف في الحقيقة وما وقع في مكشوفات شيخنا ان الوجدان لا يكون الاحقا -

الثاني انه على تقدير نفى التطبيق يلزم تخطية احد الفريقين وتخطية احد هذين الفريقين العظميين من خواص المسلمين في مثل هذه المسئلة العظمى لا يتأتى من مسلم عاقل -

والثالث ان شيخنا مع شيوخ كما لم يرى كل قول في مقرفا، لتطبيق مكشوف له وهذا الوجه اقوى الوجوه عندنا فافهم وتدبر والله اعلم واكبر - قوله قال وبالجمله فالقول بان حقائق الممكنات عكوس الاسماء المنطبقة في الاعداد المتقابلة لها. ليس مخالفا لكلام الشيخ ابن العربي واتباعه وكم لهم من تصريح او تلويح بهذا المعنى -

اقول في كلامه اجمال لما فصله اولاً وقد مر منا شرحه وقد اورد بين هذا الكلام والكلام الذي سبق نقله معنى رابعا لحقائق الممكنات وهو معنى ما به تحققها، وأشار الى اجمال هذين المعنيين اعني الثالث والرابع بهذه الجملة والجملة التي نقلها صاحب الرسالة بعد هذا ،

وحاصل هذا الكلام ان حقائق الممكنات بالمعنى الذي يدعيه الشيخ المجدد من كونها عكوس الاسماء والصفات انعكست في مرايا الاعداد المتقابلة لها ليس مخالفا لما ذهب الوجودية فانهم وان ادعوا كون جميع الممكنات شيونات للوجوب تعالى، فلا شك عندهم ان هذه الشيون الامكانية الكونية غير بوجه ومن ذلك الوجه يكون فيها تركيب من عدم ووجود خاص هو ظل من ظلال الوجود المطلق بحسب صفاته كما مر نقلا عن كتاب الازلية وعن كلام المحقق الدواني والعارف الجاني والمحقق عبد الشهيد شارح اللوائح وغيرهم فانه أعلم ان الشيخ المجدد ذكر في المکتوب الاول من المجلد الثاني ان العدم

الواقع في كلام الوجودية ليس هو هذا العدم الذي اثبتناه نحن حيث قال -
 سؤال صاحب فتوحات بكية اعيان ثابتة برزخ گفته است بين الوجود والعدم ليس
 عدم بطوره اوينز داخل حقائق ممكنات گشت 'فرق در میان این تحقیق و آن قول چه بود'
 جواب برزخ باین اعتبار گفته است که صور علمیه را دور و است و روعی است
 که بوجود دارد و بواسطه ثبوت علمی و روعی است که بعدم دارد و بواسطه عدم خارجی
 لان الاعیان ما شئت را تحت الوجود و الخارجی عنده و عدمی که ذرین تحقیق اندراج یافته
 است حقیقت دیگر دارد و همچنین آنچه در عبارات بعضی اعزّه که اطلاق عدم بر ممکن رفته
 است مراد از آن معدوم خارجی است نه عدمی که بالا تحقیق یافته است انتهی کلامه
 و الحق ان العدم الواقع في كلام الوجودية محمول على معان مختلفة في مواضع مختلفة
 منها قولهم الاعيان الثابتة برزخ بين الوجود والعدم والظاهر ان العدم في محمول
 على ما ذكره الشيخ المجدد من كونها لا يقتضي الوجود والعدم لذواتها كما يحكم به
 النظر الجلي لكن الغلط الدقيق يحكم بان حقيقة الخط الحاجب بين النور والظلمة
 هو عين الحد المتوسط الآخذ من الطرفين كيف لا وحمل ليس بوجود ولا معدوم
 وكذا حمل هو قابل للوجود والعدم عليه حمل اولی ذاتی فالحقيقة البسيطة الامكانية
 في نفس جوهرها زوج تركيبي من وجود وعدمه ضعيفتين هذا حال مطلق الممكن
 ثم لا شك ان الحقائق الخلصة بعضها اشبه والنسب في نفس جوهرها مع
 بعض الصفات دون بعض فهي ظلال لها دون غيرها كيف لا وعلم الممكن اشبه
 شيء به من صفات الواجب هو العلم دون القدرة فبالحقيقة بطن هذا القول
 وسواء هو بعينه مذهب الشيخ المجدد.

ومنها قولهم الاعيان الثابتة في العدم ما شئت را تحت الوجود والعدم في
 هذا القول محمول على العدم في الخارج وكون الاعيان برازخ بين العدم والوجود
 الخارجی لا ينافي هذا القول بالمعنيين الذين ذكرناهما بل كونها برازخ بين الوجود

اكان في الاصل متقنه فصحة المصحح حقيقة ولعله لفظه "والعلم ايضا كتب المصحح بالخط الواجب لا لغيره لطلب العلم من

والعدم بمعنى آخر دقيق سبق ذكره، اسم مرتبة الثبوت الذي هو شيخ بجوهرها
 اصل لمرتبة كونها برازخ بين الوجود والخارجيين فكذا كونها برازخ
 بين العدم والوجود الخارجيين لإينافى كونها ما شئت راغحة من الوجود فان المقصود
 من هذا القول هو انساب الوجود الحقيقي الخارجى الاصلى عنها. ولا شك انكذلك
 والا لزم انقلاب الحقائق اذ حقائقها متألفة من الوجود والعدم يمتنع ان يصير
 موجودا حقا، واما كونها برازخ بين الوجود والعدم فمن حيث قبولها للوجود
 الاضافى الخيالى الظلى،

ومنهما ما وقع كلامهم فى بيان تجدد الامثال ان الاشياء يتعاقب عليها الوجود
 والعدم لا شك ان هذا لعدم مغائر لما اثبتته الشيخ المجدد وقد تصدى لذلك
 الشيخ المجدد فى بعض رسائله وكذا ما وقع فى قولهم بالاعدام الازلية للاشياء
 المرتفعة بانصباعها بالوجود،

ومنهما ما وقع فى قولهم العالم هو عين العدم وان مرآة الوجود هو العدم ^{التي}
 ان هذا العدم هو العدم الذى ثبتته الشيخ المجدد الا انه فصل فذكر لكل صنف عدما
 يقابلها، وهو اجملوه فذكروا ان مرآت الوجود وكما لا تـ هو العدم المقابل لها،
 ولعلمهم فصلوا ذلك ايضا ولم تطلم عليه

(اطلاق الاسم والصفة) ثم اعلما ان الشيخ ذكر فى كلامه السابق
 الاسماء والصفات واكتفى ههنا بالاسماء فقط، وكلا الامرين صحيحان، وذلك
 لان الفرق بين الاسماء باحد الوجهين -

الاول ان الاسم يطلق على الذات ويحمل عليه دون الصفة، فالاسم
 عبارة عن الذات معتبرة مع صفة من الصفات الثبوتية او السلبية
او الحقيقية او ذات الاضافة، هذا عند الجمهور

واما عند الوجودية، فالاسم عبارة عن مطلق الوجود مقيدا بصفة من الصفات

واعتبار من الاعتبارات وشأن من الشئون ومظهر من المظاهر فيشقل الاسماء
الثابتة لمرتبة الألوهية والاسماء الثابتة لمرتبة الكونية، وأما الصفة فتطلق
عندهم على الشئون والاعتبارات الخاصة بمرتبة الألوهية - بل كثير ما
يتبادر منه الامهات السبع فقط -

والثاني ان الاسم يطلق على ما وقع به التسمية في الشرع، والصفة اعلم من
ذلك ولما كان المراد من الاسماء ههنا الاسماء الثابتة في مرتبة الألوهية
امهات وفروعاً باعتبار الاول فالاسماء والصفات متساويان وكان ذكر
احدهما ذكراً للآخر ولكن لما كان الغرض في الجملة الاولى حكايته مذهب
الشيخ المجدد وكان أكثر ما وقع في كلامه اللفظتان معاً، فاجمع الشيخ أيضاً ذلك
بينهما، وكان الغرض ههنا التنبية على ما مر أكتفى ههنا بالاسماء فقط،
وأما من قال ان الاسماء غير السمي فقد اراد بالغيرية جواز انفكاكها عن الذات
الذات الالهية وهوينافي ما ذكرنا -

قوله أقول سلمنا ان امثال هذه العبارة، وقعت في كلام الشيخ ابن العربي
واتباعه تصريحاً وتلويحاً، لكن قد عرفت ان مراد الشيخ المجدد من حقائق
ههنا ليس ما يسمونه الوجوديون بالاعيان الثابتة -

اقول قد عرفت ان مراد الشيخ المجدد بحقائق الممكنات هو الذي يسميه الوجوديون بالاعيان الثابتة
وحقائق الممكنات عند الفريقين هي الصور العلية الالهية للاطوار الخاصة من مظاهر الحق بحدوثها
ولكن الشيخ المجدد لما فهم من كلام الوجودية ان العينية عند سم العينية المحضة
بالغ في اثبات الغيرية الواقعية في الجملة، فتوهم بعض السفهاء من كلام
الغيرية المحضة، فدخلوا العبارتين الواقعيين من الطائفتين واحد على الصفة
لا فرق بينهما الا في البيان والتعبير،

قوله بل مراده ما ذكرنا في المسئلة الثانية من الماهيات الممتزجة الثمانية -
اقول ما سبق من الماهيات الممتزجة الثمانية في كلام الشيخ المجدد لا يخالف

مذهب الشيخ الأكبر والوجودية، اذ هم لا يمنعون ان يكون بعض الشيون
وهي المسماة بالشيون الانفعالية الكونية ممتزجة من ظل الصفات ومقابلاتها
من العدميات ويكون هذه الشيون من حيث خصوصية مرتبتها غير المطلق
في مرتبة اطلاقه ومجده، وان كانت قائمة بقاء ما قدسياً ومتمدةً معه في مطلق
الوجود الشامل بجميع المراتب الاصلية والظلية والذاتية والعرضية والاستقلال
والافتقارية بل عيده من حيث الظهور فلا فائدة في هذا الاضراب اصلاً.

قوله فلو كان مراد هؤلاء الكبار من امثال هذه العبارة ايضاً هذا فهو عين المراد،
اقول قد ثبتت بحمد الله تعالى ان مراد هؤلاء الكبار من الوجودية غير مخالف
لمعتقد الشيخ المجدد و مراد هؤلاء الكبار من الشهودية هو بعينه ما يذكره الوجودية
فهذا هو عين المراد في محل التطبيق هـ

لله الحمد كما بر أن نقش كه خاطر في خواست آمد آخري ليس پرده تقدیر پر يد
تعرلنا ان نقول هذه العبارات من الشيخ المجدد لا تدل على الغيرية اصلاً وانما
النصوص الدالة على الغيرية غير هذا، فالافتاق في هذا القدر لا يكفي في
كونه عين المراد،

قوله فهم ايضاً من اهل وحدة الشهود لا من اهل وحدة الوجود،
اقول سلطنا انهم من اهل وحدة الشهود ولكن من اين لك انهم ليسوا من
اهل وحدة الوجود وما هي الاخرية بلا مزية، واقتراع مزخرف شيطاني وتلبس بلبيسي
قوله فلانناز عهدهم انما ننازع من يخالفنا لا من يوافقنا، فافهم والنصف،
اقول من اين انت يتألى لك ان تنازعهم في كرموشه بخواب اندر شتر شد
ولنعم ما انشد السيد الشريف في بعض مجالس دروسه هـ

يقولون هذا عندنا غير جائز فمن انتم حتى يكون لكم عند
لهم ان الشيخ المجدد لا شل انه لا يخالف الوجودية في الحقيقة وانما خلافة
في العبارة فقط

وأما أمثال صاحب الرسالة فهم في قيد الجهل البسيط ما سورون وبالجهد المركب مغرورون لا يتأقن لهم الخلاص وقد قال الله تعالى "وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ" وإن رجعوا إلى الفهم والانصاف وإن كان ذلك بطريق فرض المحال فقتضاها إن إيقاع الخلاف بين هاتين الطائفتين العظيمتين من المسلمين بل بين الشيخين المنتخبين من بين العرفاء والواصلين في مسئلة من مسائل الذات والصفات التي هي مبنى جميع علومهم وأساس سائر معارفهم وتخطية أحدهما في ذلك البطل للعلوم كثيرة مفاضة من عند الله... لتدبير الإلهي القائم على عباد الله وتبغيض بين الاحبة وتلبس للمسلمين قاطبة. أخرج أحمد في مسنده، والبيهقي في شعب الإيمان عن عبد الرحمن بن غنيم وإسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال خيار عباد الله إذا رُؤوا ذكر الله وشارع عباد الله المشاؤون بالقيمة والقول بين الاحبة الباغون المراءو العنت وأخرج مسلم عن تميم الداري عن أبي عبد الله عليه السلام قال الدين النصيحة قلنا لمن قال لله وكتابه ورسوله والائمة المسلمين وعامتهم.

وأخرج البوداؤد والترمذي عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أخبركم بأفضل درجة الصلوة والصيام والصدقة قلنا بلى قال إصلاح ذات البين وفساد ذات البين هي الخالقة وفي رواية الزبير لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين ومن أعجب ما وقع لصاحب الرسالة أنه يكثر ألا كاذب ليفسد بين الناس وقد رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكذب للإصلاح بين الناس حيث قال لا يحل الكذب إلا في ثلاث كذب الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس وأشد شناعة بالمرء أن يقصد الإفساد بين الناس ثم يجعل الكذب وسيلة

في ذلك، فما اقتبح المقصود، وما اقتبح الوسيلة،
 فائدة جلية (في تعيين المراد من كلام الاكابر) أعلم ان لنا في تعيين
 المراد من كلام المحققين وجوهاً ينبغي ان نذكر بعضها منها.

فأحدها ان يكون المراد من الذات الالهية هو الغيب المطلق والذات الصرفة
 المجردة عن جميع المظاهر والالابس ويجعل ما يدل على العينية والغيرية من
 كلام الفزيقين، وكذا ما في بيان التنزلات بعضها على كلام الآخر، وبعضه
 على معارف تفرد أحدهما بكشفها، وتعيين لكل من دعوى العينية والغيرية
 من الوجودية والشهودية سبب من جهة تفاوتهما في سلوكهما، ومصلحة
 زمانهما، وحكمة من الحكم الالهية في خلقه، وقد سبق هذا المسلك مفصلاً
 وهو انضل السالك اذ في تحفظ تام بكلام مرتبتي الشيخين في كمالهما ورفعته
 قدرهما، وغور نظرها، في المعارف الالهية،

وثانيهما ان يجعل منتهى اشارات الوجودية حضرة الوجود المنبسط من حيث
 ظاهرة وباطنه، اي الاستعداد المذبح فيه، ويجعل هذه المراتب كما يشعر
 كلام بعضهم راجعة الى مراقبه واعتبارات، فنقول الوجود المنبسط
 من حيث ذاته هو الذات البحت، واذا اخذ لا بشرط، فهو حضرة الاحدية
 الجمع، واذا اخذ بشرط لا فهو حضرة الاحدية المجردة، واذا اخذ بشرط
 شيء، فاما بشرط جميع الاشياء فهو مرتبة الواحدية او بشرط شيء معين
 فهو مرتبة حقيقة من الحقائق الالمانية، فالحقائق الالهية ههنا ليس فيها
 تعدد في الخارج، والحقائق الكونية متعددة في ذاتها، والاسماء ان اعتبر
 في مرتبة استعدادها القديم الازلي. اقوة، فهو حضرة غيب المعاني والاسماء
 والاعيان الثابتة، فليس هناك ظهور في نفسها لنفسها ولا مثالها، بل الوجود
 فقط، وان اعتبر من حيث تلبس الوجود بها وقيامها به وحصولها بواسطة
 وظهورها لنفسها ولا مثالها، نسبت ان كان مجيب، بدد كالعقل فقط فهو

عالم الارواح او الخيال فهو عالم المثال او الحس فهو عالم الاجسام والشهادة
والمرتبة الجامعة لها مرتبة الانسان الكامل ويجعل مسقط اشارة الشيخ المجدد
الذات الحقة التي هي اعلى وابهى فيكون مذهب الشيخ المجدد ادق والطف
من مذهبهم وح يكون الدبرة والانهدام على الوجودية عند الخصام،
وثالثها ان يجعل محمل كلام الشيخ المجدد التجلى الاعظم ويجعل مرتبة تجرده
ونزاهته مرتبة الذات ويجعل وجوده الخاص الذي هو عيني ذاته ايضاً
مرتبة الذات ويجعل النسب اللازمة له شيئاً ذاتية كما يلزم على الحكماء
في مسئلة الصفات ويجعل هذه النسب من حيث تعيينها في الوجود الخارجي
صفات زائدة كما هو مذهب المتكلمين في الصفات ويجعل الفيض الظاهر الوحداني
والنور النبث الاحدي عنه جل وعلا تنزل الوجود وقد تقدر عند المحققين من
اصحاب التجلى الاعظم ان له احاطة بما في الوجود المنبسط بفيضه غير احاطة
الوجود المنبسط به ويجعل الوجود المنبسط طرف الغاي والتجلى الاعظم الذي هو
متوطن في شبح جرمه موجود اصيلاً وماسواه موجوداً اخارجياً بطريق الظلية
امى الوجود الاضافي وحقائق الاشياء الالهية الثابتة في اول هذا الوجود المنبسط
مرتبة الاسماء والصفات والاشياء من حيث ثبوتها في مرتبة علم هذا التجلى قائ
الممكنات والوجودات المخلوقة الحادثة الباطلة في نفسها القائمة بفيضه عالم الاكان
على تفصيلات وتحقيقات مفصلة عند الشيخ المجدد في رسائله ومحمل النقطة النورية
الذكورة في كلامه على الطلسم الالهى المسمى بالظهور والعرش والتدلى على كل محمل التعين
الوجودي على المرتبة المسموعة عند الوجودية بالقلم الاعلى،
ويجعل محمل كلام الوجودية مرتبة الذات البحت وح يكون الفضل للوجودية او
مذهبها حق وادق فيكون الدبرة على الشهودية عند الخصام،
ورابعها ان يجعل كلام الوجودية الوجود المنبسط ومحمل كلام الشيخ المجدد التجلى الاعظم
والتفصيل ما من وصورة التطبيق على الوجه الاول عن هذه الوجوه الاربع وقد

مفصلاً وما على الوجه الثلاثة الباقية فبان يقال كل من المذهبين واقع ومطابق له وصادق في مرتبة من مرتبته، ولا تعارض بينهما في النزاع بين الفريقين ليس بوارد على محل واحد، ولكل من الغيرية والعينية المرتبتين عن الفريقين وجه صحيح،

وهنا وجه آخر منها ما هو أشد تحقيقاً في ذلك تركنا ما لضيق المقام واتقنا ما مزيد بسط في الكلام وشرح للمذهبين يوتي علمها المخلصون من عباد الله وليس للسفهاء الجهلاء منه نصيب كيف به وليس لهم نصيب من هذا القدر الذي تصدينا لبيان وجه الكفاية لمن اكتفى -

قوله قال والقول بان حقائق الممكنات هي الاسماء بمعنى ان الاسماء هي المتأصلة في الوجود، ولها ظل في الطرف المقابل يسمى باعيان الممكنات، وبمعنى ان العارف رب من الاسماء وهي حقيقة التي يرجع اليها، ليس مخالفاً لكلام الشيخ المجدد ولو شئنا لاقتنا براهين كثير من كلامه على كلامه -

اقول عرض الشيخ من هذا الكلام رفع النزاع الواقع في استعمال حقائق الممكنات في الاسماء والصفات ايضاً، كما ان غرضه من الكلام السابق رفع النزاع الواقع في معنى الاعيان الثابتة، والماهيات الابدائية، واستعمال حقائق الممكنات فيهما، وقد تبين بهذا القول ان اطلاق الحقيقة على الاسماء والصفات باي معنى اما تحرير الاول فنقول قد ثبت ان الشيون الالهية مشتملة على قبيلتين قبيلة تسمى بالاسماء والصفات، واخرى تسمى باعيان الممكنات، وان القبيلة الاولى منطبقة على الثانية، والثالثة على الاولى وبينهما ربط صحيح لان سمي احدهما اصلاً والآخر ظلاً، وكذا هذه بط صحيح للتعبيرين احدهما ان حقائق الممكنات هي ظلال الاسماء والصفات منطبقة في مرامي الاعداد القليلة ثانياً فيهما ان حقائق الممكنات هي الاسماء والصفات، وبهذا القدر يتم التطبيق بحسب الواقع كقولنا ان التطبيق حاصل في الواقع، كذلك حاصل في التعبير ايضاً، وذلك

ان الحقائق الممكنات بمعنى الماهيات الخاصة من المراتب الامكانية كما يعبر عنها بظلال الاسماء والصفات في مرايا الاعداد عند الشهودية كذلك يعبر عنها بها عند الوجودية، واستعمال حقائق الممكنات حين ليستعمل في الاسماء والصفات بمعنى آخر من معاني الحقيقة عند الوجودية واقع عند الشيخ المجدد ايضا بذلك المعنى كما قال في المكتوب التاسع والماثين من الجلد الاول،

بآية وانت كه حقيقت شخص عبارت از تعين وجوبي است كه تعين اسكاني ان شخص ظل ان تعين است وان تعين وجوبي اسمي است از اسماء الهي جل سلطانة كالعلم والقدير والمريد والمتكلم وامثالهم وان اسم الهي جل شانه رب ان شخص است ومبر آفيوض وجوبوي وتوابع وجود او،

واما الثاني فقد اشار بقوله ان الاسماء هي المتأصلة في الوجود، وبقوله وهو حقيقة التي يرجع اليها الى ان اطلاق الحقيقة عليه بمعنى ما به تتحققه وقوامه، واعلم ان حقيقة الشيء بهذا المعنى ليصح ان يطلق على امور كثيرة فالأسماء الخاصة الجزئية - اصول بلا واسطة، وبعض الاسماء الجزئية اصول بعض والاسماء اصول بواسطة الاسماء الجزئية واصل الاصول هي الذات الالهية، ولما لم يكن للشيء من حيث ظله وبا لنظر الى أصله استقلالاً، وان كان له بالنسبة الى ظلاله وفروعه أصالة، فاطلاق الحقيقة عليه من هذا الوجه صحيح بمعنى ان الذي به تتحققها، وقد صرح الشيخ المجدد في غير موضع من مكاتيبه بان افعال الحق اقرب الى الخلق من انفسهم وصفاته اقرب اليهم من افعاله وانفسهم وذاته اقرب اليهم من صفاته وافعاله وانفسهم والتعقيق يقتضي ان الأقوى في أصالة الحقائق الامكانية الذات ثم الصفات ولنسبة توسط الصفات الجزئية بين الصفات الكلية، وتوسط الشيون الوجودية بين الذات والصفات، اضعف من نسبة توسط الصفات بين الممكنات

والذات، فاصالة اتم واقوى، ثمر الصفات وتوسط الشئون، والصفات الجزئية
اشبه بتوسط وجب الاصل التبيين الاصل والظلال بخلاف الصفات بالنسبة الى الذات
فان لتوسطها بالنظر الى الذات مع هذا الوجه وجهاً اخر من حيث استقلالها
في مرتبتها، واستقلال الذات والشئون الجزئية في مرتبتها، وانما اورد بين
الوجهين كلمة اول ثبوت العموم بينهما مطلقاً، ان اريد من قوله التي يرجع
اليها الرجوع آخر الامر على وجه التمكن والاستقلال فيه فالاول اهم
مطلقاً من الثاني ولثبوت العموم من وجه ان اريد بنا الرجوع حيناً بعد حين
وذلك لان العارف كثيراً ما يكون في اصلة ومستقر امره محمدى المشرب
مثلاً، ويكون في ابتداء امره مربى الاسم الموسوى مثلاً، اولان العارف يكون
منه ظهور مقتضيات فيه أكثر عن غيره، ويكون اندراج تحت هذا الاسم
أظهر، وانتساب اليه اقوى فخص ذلك لمزيد تميزه، اولان هذا الاستعمال
اشهر في كلام الشيخ المجدد، وكثير فيكون النسب الاستشهاد، والعارف من يفاض
عليه العلوم بعد اقتضاها بالفاء التام عند البقاء بالحق بوله معارف آخر ايضاً
وتى قوله على كلامه اشارة الى ان كان المناسب للشيخ المجدد حديث وجه كلاماً
من الوجوه مشعرأ بان حقائق الممكنات هي الاسماء والصفات ان يجعله على
هذا المعنى الموافق لمذهب لا على المعنى المشهور عندهم بالاعتيان الثابتة
وعنده بمقتضى الممكنات حتى يرتفع الخلاف ويحصل الاتفاق والله تعالى علم
وعلم اتم واحكم

قوله اقول قد عرفت ان الوافقين بين القول المذكور وكلام الشيخ المجدد انما هو
في ان الاسماء هي المتأصلة في الوجود، ولها ظل في الطرف المقابل لا فيما يسمى بالاعتيان
الممكنات عندهم لاء الكبار وليس في كلامنا منه كما لا يخفى على من تصفح مكاتيب
اقول لا يخفى على من تصفح مكاتيب الشيخ المجدد وكتب المحققين من الصوفية الوجودية

ان مرادة من المتزجات الثمانية وما يسمى بالظلال المتزجة هو هذا القسم
الخاص من شئون الواجب عند الوجودية، وحديث العينية والغيرية قد قلع
اسباس من قليل فالمسمى باعيان الممكنات عند الشيخين هي ظلال الاسماء الوجبة
في مرياي الاعداد المقابلة لها، وكلام الشيخ المجدد مشحون بذلك وقد سبق حاصل
ما فهم من التوحيد الوجودي، وانه ليس الامر كذلك عند محققينهم، وان
دعوى خلاف في ذلك غير مسموعة

قوله قال محمل كلام الشيخ المجدد انه وجد بعض مقال الشيخ ابن العربي واتباعه
فحمل على ما يخالف وجد انه

اقول المراد من المحمل ههنا ليس معنى كلامه ومراد اشارته اعني الامر
الناعت له على مخالفة الشيخ الاكبر وحزبه والمراد ببعض كلام الوجودية ما
هو غير واف بتمام المقصود وغير مفسر بالتفسير الشارح النافي للاختلافات،
وذلك لان وجد ان جميع مقالاتهم من قبيل المتعذر المستحيل،

والتفصيل في ذلك ان النسبة الثابتة بين الحق والوجود والنسبة والعقائ
الامكانية علماً وعلماً، وبين الذات والوجود والنسبة، وبين مرتبة الارضية
والتعين الاول وكذا الذين سائر العاليات وبينها وبين السافلات نسبة
مجهولة الكيفية، مغائرة لجميع النسب الواقعة فيما بين السافلات وفلك العبارة

تأمل ان الاحاطة بعقائ الذات والعقائ ونسبته كمنه في القرون في الحولية وغيره من شبهة ولقد مما يتبين

وان قميضاً خيط من سبع تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر

واللعقول من حيث قوتها المفكرة، واستعمالها في مخزونات الخيال والوهج وحده
لا يجاوزها. والامر في نفس اقدس عن التلبس بالنسبة المعاني والعبارات، فما
لخبر من اخبر الا عن وجه دون وجه وشان دون شأن وساحة الربوبية اوسع من
ذلك كله كما ظهر لمن يتبع مقالات اهل العالم ومذاهب الملل والنحل واذا
كان الامر كذلك فلا يخفى -

ان نسبت ما ذكر الى ما لم يذكر كنسبت المتناهي الى غير المتناهي ثم نسبت مذكرة
خاص الى جميع ما ذكر كنسبت واحد الى الف الف الف بل اكثر ونسبت ما يجده
الواجد المقتش عن مذهب جماعة مثل ذلك ونسبت ما بين واحد من اصحاب
المذاهب الى ما لم يبين من مذهب ذلك ثم بعد ذلك يضل العقول
في حصر الامر في مقول واحد، فيقع التناقض بين وبين غيره بالضرورة،
(حمل الشيخ المجدد كلام الوجودية على غير محمل) واما حمل الشيخ المجدد كلام
الوجودية على غير محمل فظاهر من ان يخفى، واكثر من ان يحصى، كيف وقد سردنا
من هذا الباب جملة كثيرة في ماضى من القول ولا بأس بان نورد ههنا ايضا
على سبيل القليل ما يليق بهذا المقام

فنقول قال الشيخ المجدد في المكتوب السادس والسبعين من الجلد الثالث عجبت
كه شيخ محي الدين بن العربي دو تعين را وجوبى گفته است و سه تعين را امكانى في الحقيقة
جميع تعينات داغ ظليت و را نهم امكان دارند هر چند از ممكن تا ممكن فرق بسيار است
ويكفي قديم، و ديگر حادث بود اما هم از دائره امكان خارج نيستند و بوسه از عدم دارند
ولا شك ان عدم التعينات العلية والخارجية من قبيل الواجبات بالغير ليس
بمستنكر عند احد من العقلاء، فلا بد ان الشيخ المجدد حمل كلام الشيخ الاكبر
على ان هذين التعينين عين الواجب بالذات من جميع الوجوه فلهذا استبعد
وتعجب منه لا متناع تعدد الواجب لذاته وظاهر ان هذا ليس من مذهب
الشيخ الاكبر واتباعه من الوجودية في شئ بل مرادهم ان الاشياء في مرتبة
تمييزها العلمي ليس لها في الخارج عين زابد على الذات متميز عنه تميزا
خارجيا، وان كان تميزا واقعيا بخلاف التنزل العيني فان للاشياء بحسب
تمييزها في الخارج وزيادة على صرف الذات وان لم يكن لها في الخارج قيام بنفسها
بحال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها، وكذلك الاشياء في المرتبة
العلمية عندهم متلبسة بالعدم الخارجي كما هو الشائع في قولهم الاعيان

الثابتة ما شئت رائحة الوجود، وهذا العدم هو النافي بوجوبها بالذات فكيف
يرد عليهم قوله ولو سلم عدم دارنده والاصل في^(١) سبلة عن حضور
الاشياء في حضرة العلم الواجب ان يعلم ههنا^(٢) تجلياته
وظل من ظلاله، وهيهات مراد الموهوبية من ذلك بل مرادهم من لذاته
بذاته من غير تعدد، الا بالنسبة العلمية، ومع ذلك فالاشياء عندهم في هذه المرتبة
.....^(٣) الخاصة غير الواجب وان كانت من حيث القيام به والقوم بذاته
وصفات واسماء عينها^(٤) والعلم الذي له سمة الظلثة اسفل منه بمرتبة
او مرتبتين، نعم الحق مرتبة ظهوره في صفته العلم شمول واحاطة هما من
ظلال شمول المرتبة العلمية النسبية واحاطتها،

وتمام التحقيق في هذا المقام صوفنا عنه العنان تحرزا عن فتنة السفهاء وعلى
هذا القياس اكثر اعتباراته على الشيخ الاكبر^(٥) وتقباطه عليه في مباحث
السلوك والاحوال والتجليات البرقية وغيرها والتغولات والعينية والغيرية
وبيان منتهى الكمال وغير ذلك فانها غير واردة عليه وعلى اتباع اصلا
وان قصر عن ذلك فهم الجهال القاصرين بقصور باعهم في العلم وعدم
مهارتهم في التخلص عن المصطلحات الى المعاني المقصودة، وجودهم على
ظواهر الالفاظ، وحرمانهم عن مشاهدة مخدّات الحقائق، وكذلك اكثر
من يعترض على الشيخ المجدد^(٦) ويتعجب عليه في معارفه الخاصة اننا يحمل على ذلك
الجهل بمصطلحاته والعصبية والاستكبار عن اخذ العلوم من اهلها.

وعندنا ان الشيخ المجدد^(٧) محقق فيما قاله من معارفه ومكشوفاته دون ما نقله عن غيره
او فهمه عن غيره، فاي ايك وسوء الظن باولياء الله تعالى وحزبه كيلا يكون
مصدقا لقوله عليه السلام "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب" نعوذ بالله

(١) بياض (٢) بياض (٣) بياض (٤) كان في الاصل السرفية وكتب

المصحح البرميه - ولعله البرزقيه ١٣ والسرا علم سراتي

من غضبه وغضب رسولاً وغضب أوليائهم إنه المعيد لمن استعاذ به
 قوله وتلك فلتة علمية لا من لكشفية والفلتات لا يخلو عنده العلماء ولا يضر
 علومهم ما هم ان يوجد في بعض كلامهم قليل فلتة -

أقول كوتها فلتة علمية غير خاف على اللبيب لا سيما بعد اطلاعه على المباحث
 التي قد منهاها، ويتبع ان يعلم ان الله تعالى قسم الكمال بين خلقه على اختلاف
 ظاهري فمنهم الكاملون ومنهم الناقصون ومنهم المتوسطون ثم الكاملون
 مختلفون فيما بينهم فبعضهم خصهم الله تعالى بنوع من الكمال وآخرين
 بنوع آخر منه ليس للاول منه نصيب وآخرين جمع لهم بين الكمالين
 او الثلاثة او الأكثر، ومن استقرأ طبائع بني آدم لم يخف عليه هذه الدقيقه
 وايضاً من الكمال ما هو في الجسم، ومن ما هو في النفس الى غير ذلك من
 اصناف الكمال التي لا تلامز ههنا بحسب الوجود،

فقد حكى عن الشيخ ابي الحسن الخرقاني والشيخ احمد النامقي الجامي وطائفة
 من الصوفية الكاملين الاقوياء في الحال قصورهم في العلم الظاهري بل عدم
 الاطلاع على مبادئ اصلاً نعم عقول السفهاء اذا اعترفت بالكمال في حق
 احد بوجه من الوجوه، ونوع من الزاغة ابنت وانفتت من اعتقاد خلوه عن كمال
 اي كمال كان الا ما شاء الله مما يظهر كذبه في بادئ الرأي ويبعد الازعان
 بكل البعد ولهذه الداء العضال اعراض منكرة في الناس جداً،

منها ان طائفة اعتقدوا في بعض الكمل من اولياء الله تعالى فها من الكمال انافى
 ذلك الى اعتقاد جميع اصناف ورؤا ضياع النسب عاراً عليهم فتصددوا للاسناد
 نسبهم الى السادات والشرفاء تعيناً، وان كان المعرفة بالنسب يتكرونها،

ومنها ان طائفة من الكامل خصوا ببعض المراتب الكمالية كصحة الحال
 وقوة التأثير في الغير مثلاً فجعلهم الناس ائمة في جميع مسائل الدين من الفقهيات
 والكشفيات، فضلوها،

وَمِنْهَا ان طائفة خصوا الفرة الكشف وصحته من السلك السوى
وفي مثل هذا القسم يهلك الهالكون فنظر طائفة الى عه على التحقيق
الاتم الذي لا يستطاع خلافاً وينظر طائفة الى قصوره ولقصانه عه
على ما يليق بذلك فيقابل به بالرد والانكار يرضى لنفسه بالحرمان عن كماله
وان رجل عظيم الباع في علوم التصوف بكل اجزية السلوك والفاق
ولم يدطلى في تحقيق عقائد اهل السنة والجماعة عه الكلام واما
في غير هذين فتشارك سائر العلماء تحقيقاً المذهب وبحثاً عليها. وهما لكنهما
وتطبيقاً بين مخالفتها، وفي ذلك يخطى ويصيب،
فاياك والافراط والتفريط فانما هلك من هلك باحدهما، بل نقول جملة
كلام الوجودية على ما يخالف وجد ان ينشأ عن عين كمال هو تحقيق بهذا
الصنع، لان الذي وقع له من تقاسيم رحمة الله تعالى هو معرفة وجه
خاص من وجوه الحق تعالى، لا الاحاطة بالوجوه والتجليات فهو مستغرق
في كشفه لا يسعه ان يتعمق في كلام مخالف او يبلغ حقيقة، وماذا لك الا من
قوة حاله وفضيلته فيما التقى اليه وعدم التفاته الى ما سواه وقد اشار هو الى
ذلك حيث قال في المكتوب الموفى مائة من الجلد الاول نوشته بودند که
شيخ عبيد الكريم معمي گفته است که حق سبحانه تعالی عالم الغیب نیست بمحدوما، فیکرا تا ب
استماع امثال این سخنان اصلاً نیست، بے اختیار رگ فار و نیم در حرکت می آید، دست
تاویل و توجیه آن نمی دهد، قائل آن سخنان شیخ کبیر معنی باشد یا شیخ اکبر شامی کلام محمد عربی
علیه الصلوٰة والسلام در کار است نه کلام محمی الدین ابن عربی و صدر الدین قونوی
و عبد الرزاق کاشانی مارا بالنص کار است نه بلفظ، فتوحات مدینه مارا از فتوحات مکیه
مستغنی ساخته است الى آخر ما قال، و صرح فيما بعد فان له محملاً صحیحاً لا یخالف
الجمع علیه۔

قوله اقول قد عرفت مرارا ان وجدان الشيخ المجدد وكشفه حاكان في الغنة المحضتين العالم وخالفه تعالى -

اقول سلمنا انهما حاكان في الغيرية، لكن بماذا ابا لنفى او بالاثبات فالصواب ان يقول حاكان بالغيرية لا في الغيرية المحضة ولكن الكذب يتلجج والصادق جتد ابلج ثم نقول قد عرفت مرارا لا تحصى وكرات لا تعد ان وجدان الشيخ المجدد وكشف لا يحكان بالغيرية المحضة قطعاً بل بالغيرية في الجملة ونفى العينية،

قوله والشيخ الاكبر واتباعه ينادون باعلى صوت بالعينية والاتحاد بينهما اقول قد سبق مفصلاً ان الشيخ الاكبر انما ناداه الله تعالى بالعينية والاتحاد في الجملة، لا العينية المحضة والاتحاد الصرف جزئياً يقيناً، وكذلك اتباعه يكررون الاشارة في كلامهم الى اثبات تعدد الجهات في الايمان الثابتة ولكن مثل صاحب الرسالة وامثاله "بمثل الذي ينبغي بما لا يسمع الادباء ونداء صمكم عمى فهم لا يعقلون"

قال القيصرى الايمان من حيث تعييناتها العدمية وامتيارها عن الوجود المطلق راجعة الى العدم وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود،

وقال الشيخ ابراهيم الكردى في جلاء الفهم علم الحق تعالى له اعتباران أحدهما ان ليس غير للذات والثانى انه ليس عين الذات ولا يقال باعتبار الاول العلم تابع للعلوم لان التبعية نسبة يقتضى طرفين متمايزين ولو باعتبار ولا تمايز عند فرض عدم المغايرة وانما يقال بالاعتبار الثانى لتحقيق التمايز النسبى المصحح للتبعية والمعلوم الذى يتبع العلم هو ذات الحق وقال القيصرى ايضا فى المقدمة اعلم ان للايمان الثابتة اعتبارين اعتبار

انها صور الاسماء واعتبار انها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار الاول كالابدان للا رواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للا بدران -
وقال العارف الجاني في شرح الرباعيات، اعيان راك حقائق موجودات اندو اعتبار است.

اول آنك اعيان مراياتي وجود حق واسماء وصفات اوست سبحانه
واعتبار دويم آنك وجود حق مرآت آن اعيان است، اتشي عبارات هم فقد
صور الاسماء والصفات وغيرهما غير الذات من حيث خصوصياتها، و
ذواتها في الخارج، ونفس الامور وان كانت عينه ومحددة بل ايضا
في الخارج ونفس الامر بوجه آخر والغيرية بحيث ينطبق على
كلا المذهبين ان الممكنات باتفاق الرائيين اعراض مجتمعة قائمة بالواجب
من غير حلول واتحاد حقيقي فالواجب وجود في نفسه ووجود على شان خاص
والخلق وجود في نفسه ووجود للحق، فهذه اربعة اعتبارات فوجود الخلق
في نفسه مغاير حقيقي لوجود الحق في نفسه ووجود الخلق في نفسه ان اريد
بمعنى موجوديته فهو عند التحقيق غير وجوده للحق وان اريد بمعنى بابه
الوجودية فهما متحدان بوجهين -

الاول وجود العرض في نفسه هو وجوده لغيره بمعنى ان موجودية الخلق
في نفسه بارتباطه بالواجب الذي هو وجوده لغيره
والثاني ان الامر الذي به يقوم الوجود الرباطي والامر الذي به تحقق الوجود
النفس للخلق هو غير بذاته واسماء وصفاته وافعاله -
ولا تنافي بين الجهتين عند العارف الحق لان التقويم او المبدئية مختلفان
بالحقيقة ووجود الخلق في نفسه مغاير للوجود الحق على شان خاص باعتبار
انفسها ومتحدان باعتبار اتحادهما بالوجود الرباطي،

فإن قلت فعلى هذا يلزم أن يكون للخلق وجود غير الوجود الرباطي فيكون مستقل الوجود،

قلنا لا يلزم ذلك لأن عدم الاستقلال في الوجود والقيام بالغير أعم من الحقيقة والتشبيهُ فيجوز أن يكون له وجود غير مستقل ولا قائم بنفسه، هو غير الرباط المحض بل مفروض وملزومه،

ووجود الخلق عين وجود الحق على العينية الحقيقية، وغيره غيرية اعتبارية، فذات الربط واحدة والجهتان مختلفتان بالملاحظة، وذلك كما قال ابن سينا التعليم والتعلم واحد، وكما قالوا بين الأب والابن ربط واحد يسمى من جهة الأب أبوةً ومن جهة الابن بنوةً وهاتان الجهتان ليستا باعتبارين اختراعتين بمعنى أننا بالفرض فقط دون الواقع، بل هما نسبتان عارضتان لربط واحد حقيقي كما قالوا نسبت العلة المعينة إلى المعلول المعين بالإيجاب، ونسبت إليها بالامكان، وإن كل انسان كانت مكنة عامة، وعكس ضرورية، فافهم.

وجود الخلق للحق على شأن خاص غير وجود الحق في نفسه من حيث جهة شئته واحدية ذاته، ووجود الحق على شأن عينه من حيث مرتبة جبروتيه بحقيقة الحقائق كل ذلك إذا أريد بالحق حضرة الوجود المطلق، وأما إذا أريد حضرة مطلق الوجود فالحق أن جميع ذلك من الغيبيات صحيح بالاعتبار دون الحقيقة فتدبر.

قوله فالشيخ المجدد معذور في حمل مقالاتهم على ما يخالف وجدانه، فانتساب الفلته إلى كلامه لا أدرى وجهه والله أعلم بحقيقة الحال.

أقول لنا أن نقول أولاً أن الشيخ المجدد انتاحل كلامهم على غير محمله في المقام الذي ذكره الشيخ وهو معنى حقائق الممكنات وفيه الفلته. وأما حديث العينية والغيرية فالشيخ المجدد لم يحمل كلامه هناك على غير محمله بالكليته بل انما مع بعض العبارات الموصفة للعينية مع تسليم الاتحاد في الظهور والتفويض

ولم ينسب الشيخ الفلته الى كلامه في هذا المبحث فتوجيه هذا البحث على كلام الشيخ من بركات السفاقة والحق الذين صبا على صاحب الرسالة وريا اليه وبا^(١) فضلا عن قبولها - ولنا ان نقول ثانيا ان الشيخ المجدد غير معذور في ذلك^(٢) كلامه ناظرة بل كان عليه ان يتبع كلامهم من معانده ولا يتبع ما وجدته مخالفا لرأيه^(٣) ولا من من دون التثبيت حتى يعسر على كلامهم الدال على الغيرية ثم يعين النظر في وجه العينة ووجه الغيرية حتى يرتفع النزاع ويزول الدفاع وان كان معذورا في الشريعة والكشف فانه مع ذلك لا يستحق الظن بهم ويعرف بكما لهم وقربهم من الله تعالى حتى انتقال منكر الشيخ الاكبر في خطر من امر نجاة -

ولنا ان نقول ثالثا الشيخ انما نسب الفلته الى كلامه ولم ينف العذر من جليله معذورا لا ينافي وقوع الفلته في كلامه بل يؤكد اذ البرى لا يعتاج الى العذر ولا يقال لذاته معذور فيلنظر الاذكاء الى كلامه كيف انقلب برمته وما هذا الا من جهالته وسفاقتها المفرطتين والحق ان الشيخ المجدد وان كان معذورا فنيا فعلة ولكن هذا السفيل اعنى صاحب الرسالة غير معذور في حمل كلام الشيخ الثلاثة على غير محمله وتحريفه بحيث يخالف ما جئدهم فهذه حقيقة الحال على ما علمني ربي ورب جميع الاصول والظلال والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قوله ولتختم الكلام بهذا القدر من المقال وبا الصلوة على النبي المختار والمالابرار واصحابه الاخيار -

اقول عند هذا تمت وايها صاحب الرسالة في بيان التوحيد على المذهبين واستبعاد التطبيق بينهما وكان صاحب الرسالة تختم الرسالة بهذا القدر اثر بداله راي والحق بها تذييل لا يحقه لسرد الواهيات الملققة في مبحث علم

الواجب على طريقة حسبها المتكلمين والحكماء مع انه ليس له مساس بمنهجها
 واورد في ذلك كلاماً مختلطاً، ولم يذكر فيه شيئاً على طريقة الشيخين. ولنا لم
 يكن من دأبنا التصدي لمخاطبة امثال هؤلاء السفهاء، وانما دعانا الى ذلك
 في هذه الرسالة داعي ضرورة ملجئة وقد قال الله تعالى "فَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 الَّذِينَ يَفَاتِلُوكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ" اغضضنا النظر عن
 فضائح تذييلنا وشنايع تسويلنا مع ان كل ما ذكره مجروح في كتب العقول
 وتعليقاتها عليها،

ثمة ان احوال تفصيل مسئلة العلم في هذا التذييل على رسالة اخرى له في هذا الباب،
 واني قد اطلعت عليها ايضاً، فوجدت تلك الرسالة اسد حزازة واتم سخافة
 من التي تعرفت حالها. فوجب ان نختم كلامنا ايضاً قائلين -

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين اولاً و آخر اظهراً
 وباطناً قلباً و قلوباً سرّاً و هيئاً و الصلوة والسلام على حبيبه
 سيدنا و شفيعنا محمد وآله واصحابه الهادين المهديين
 وعلينا معهم آمين فقط -

تصنیفات حضرت مولانا محمد سرفراز خان صاحب مدظلہ و دیگر مطبوعات

ادارہ نشر و اشاعت نصرت العلوم گوجرانوالہ

- (۱) احسن الکلام فی ترک قرآنہ خلف الامام کمل جلد
- (۲) المنہاج الواضح یعنی راہ سنت فی رد بدعات
- (۳) ہدایت المراتب الی طریق الصواب یعنی راہ ہدایت (فی تحقیق المعجزات والکرامات)
- (۴) تبصیر النواظر فی تحقیق الحافظ والنظر یعنی انکسور کی ٹھنڈک
- (۵) مقام حضرت امام ابو حنیفہ
- (۶) باب جنّت بجواب راہ جنّت
- (۷) گلہ ستہ توحید فی رد شرک
- (۸) دل کا سرور، مسئلہ منقاد کل
- (۹) تبلیغ اسلام، حصہ اول
- (۱۰) ضور السراج فی تحقیق المعراج موسوم بیچران کی روشنی
- (۱۱) سیاست کا پس منظر (۱۲) انکار حدیث کے نتائج
- (۱۳) صرف ایک اسلام بجواب دو اسلام (حصہ اول)
- (۱۴) عبارات اکابر (حصہ اول)
- (۱۵) الطیب الکلام ملخص احسن الکلام
- (۱۶) رسالہ نزوح (۱۷) کیفیت تحریری مناظرہ
- (۱۸) عقیدۃ الطحاوی
- (۱۹) مودودی کا غلط فتویٰ
- (۲۰) ملا علی قاری اور مسئلہ علم غیب
- (۲۱) حکم الذکر بالجہر
- (۲۲) دلیل المشرکین مترجم
- (۲۳) تنقید ستین بر تفسیر نعیم الدین
- (۲۴) بانی دارالعلوم دیوبند
- (۲۵) تحقیق الدنا بعد نماز جنازہ
- (۲۶) چالیس دعائیں (۲۷) آئینہ محمدی
- (۲۸) خلیۃ المسلمین مع رسالہ اعقار اللہ
- (۲۹) درود شریف پڑھنے کا شرعی طریقہ
- (۳۰) چہل مسئلہ حضرات بریلویہ
- (۳۱) مسئلہ قربانی مع رسالہ سیف یزدانی
- (۳۲) نماز مسنون مترجم مع اذکار و ادعیہ
- (۳۳) مسئلہ طلاق ثلاثہ (۳۴) تکلیف الصدور
- (۳۵) فیوض نجینی مترجم از مولانا حسین علی صاحب دہلوی
- (۳۶) بیان ازہر
- (۳۷) الطاف القدس فارسی مع ترجمہ اردو
- (۳۸) از شاہ ولی اللہ
- (۳۹) تکمیل الاذکار (عربی) از شاہ رفیع الدین
- (۴۰) اسرار محبت (عربی) از شاہ رفیع الدین
- (۴۱) تفسیر آیت نور (عربی) از " " "

ادارہ نشر و اشاعت نصرت العلوم گوجرانوالہ پاکستان